HISTORIA DEL TAHUANTINSUYU

María Rostworowski

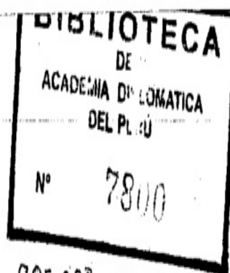
IEP Instituto de Estudios Peruanos

HISTORIA DEL TAHUANTINSUYU

María Rostworowski

IEP Instituto de Estudios Peruanos

Serie: Historia Andina 13



Horacio Urteaga 694, Lima 11
Telf. (511) 332-6194
Fax (511) 332-6173
web: http://www.iep.org.pe

ISBN: 978-9972-51-029-8
ISSN: 1019-4541

Primera edición, enero de 1988
Primera a sexta reimpresiones (marzo de 1988 a octubre de 1995)
Segunda edición, julio de 1999
Quinta reimpresión de la segunda edición, julio de 2008
Séptima reimpresión de la segunda edición, julio de 2011
Sexta reimpresión de la segunda edición, septiembre de 2009
Séptima reimpresión de la segunda edición, julio de 2011
Octava reimpresión de la segunda edición, mayo de 2012
Novena reimpresión de la segunda edición, febrero de 2013

3000 ejemplares

Impreso en los talleres gráficos de Tarea Asociación Gráfica Educativa.
Lima, Perú

Fotografías: Promperú

Hecho el depósito legal
en la Biblioteca Nacional del Perú: 2013-02229

Registro del Proyecto Editorial
en la Biblioteca Nacional: 11501131300128

ROSTWOROWSKI, MARÍA

Historia del Tahuantinsuyu. 2a. ed..-- Lima: IEP/Promperú, 1999.-- (Historia Andina, 13)

HISTORIA / INCANATO / SOCIEDAD ANDINA / ASPECTOS SOCIALES / ASPECTOS ECONÓMICOS / PERÚ / CUSCO / TAHUANTINSUYU /

W/01.04.03/H/13/1999

Reconocimientos

A lo largo de cuarenta años de investigación, numerosas personas me han ayudado y alentado de muy distintas maneras en mi trabajo. A todas ellas quiero manifestar mi profundo agradecimiento.

Alejandro Diez Canseco me convenció de que podía y debía investigar. Su influencia fue decisiva en la búsqueda de mi identidad, identidad que tiene, a la fecha, profundas raíces andinas.

Raúl Porras Barrenechea fue mi gran maestro. Más adelante, John Murra, con su vocación peruanista, me orientó hacia una visión antropológica.

Al principiar el trabajo en archivos, Felipe Obando fue un paciente profesor de paleografía y, junto con él, el personal del Archivo General de la Nación me brindó su constante y desinteresada ayuda.

Una gran amiga, prematuramente desaparecida, fue Josefina Ramos de Cox, con ella inicié el trabajo de campo sistemático en el valle del río Chillón. Otra entrañable amiga que me ha apoyado a lo largo de todos estos años es Rosalía Avalos, a ella le debo mucho estímulo.

Durante algunos años conté con la colaboración de Pilar Ortiz de Zevallos, Guillermo Cock y Lía del Río en la investigación; ellos han permanecido fieles y buenos amigos.

Ana María Soldi y yo disfrutamos de numerosas salidas al campo cotejando la información contenida en los documentos del siglo XVI.

Jürgen Golte y Efraín Gonzales mostraron un gran interés al leer y comentar el manuscrito de este libro. Mi agradecimiento a Julio Cotler y a la plana de amigos e investigadores del Instituto, así como a todo el personal administrativo, en especial a Lucía Cano por la coordinación editorial.

Finalmente, mi gratitud a Elba Luján por el cuidado del texto y de la edición.

M.R.
Lima, enero de 1988

CONTENIDO

Introducción

En la investigación de la historia inca se nos plantean dos serias dificultades. Una relacionada con el modo andino de recordar y transmitir los sucesos; y la otra, con el criterio de los españoles para interpretar y registrar la información que luego nos dejaron a través de las crónicas. La suma de ambas se refleja en toda la información escrita que nos llega a partir del siglo XVI.

La importancia que este problema tiene para el trabajo etnohistórico, nos obliga a insistir y examinar nuevamente las formas en que él se ha manifestado, a pesar de habernos ocupado del tema en anteriores estudios.

El estudio de las fuentes escritas es difícil debido a las contradicciones y confusiones que se hallan en ellas. Es así que juzgar la cronología tradicional de los gobernantes cusqueños ha sido una tarea ardua por la inseguridad de las noticias, porque los mismos hechos y episodios se adjudican a uno u otro soberano. Es necesario realizar un análisis crítico de tales sucesos.

Varios interrogantes surgen alrededor de este problema. ¿No hubo acaso un sistema para conservar los recuerdos, o medios para transmitir los acontecimientos de una generación a otra? Sabemos que las culturas prehispánicas del Perú fueron ágrafas; sin embargo esto no fue un obstáculo para recordar y evocar los hechos, lo que hicieron de varias *formas*.

Existe consenso entre los cronistas cuando señalan que los indígenas poseían cantares especiales en los que cada ayllu o *panaca* narraba los sucesos de su pasado durante ciertas ceremo-

nias y ante el soberano; los del bando de arriba primero y luego los de abajo, y estaban a cargo de personas especialmente escogidas para alabar las hazañas y proezas de sus antepasados; se retenía así una memoria colectiva.

Otra manera de recordar a sus gobernantes o curacas y eventos acaecidos era mediante pinturas o tablas en las que se representaban pasajes de su historia y que, según los cronistas, eran conservadas en un lugar llamado Poquen Cancha (Molina 1943; Acosta 1940, lib. 6, cap. 8; Santillán 1927: 91; RAH A-92, fol. 17v). Es un dato conocido que el virrey Toledo envió a Felipe II cuatro paños que ilustraban la vida de los Incas, y en una carta que le dirigió desde el Cusco, con fecha 1 de marzo de 1571, le decía que dichos tapices fueron confeccionados por los "oficiales de la tierra" y añadía que aunque "los yndios pintores no tenían la curiosidad de los de allá", no por eso dejaban los mantos de ser dignos de ser colgados en uno de los palacios reales (AGI Lima 28b; Rostworowski 1977a: 239; 1983: 100).

Una tercera forma que tuvieron los incas para registrar los sucesos fue los quipu o pequeños cordeles de diversos colores y nudos, usados para su contabilidad y también para recordar episodios históricos (Cieza de León, *Señorío* 1943: 81).

Existieron, pues, varios métodos para conservar en la memoria los acontecimientos: pinturas, cantares y una fuente mnemotécnica; la falta de escritura no fue un obstáculo insalvable en el pueblo inca para guardar y rememorar su pasado.

Sin embargo, no podemos dejar de preguntarnos entonces ¿por qué tantas contradicciones en el relato incaico si poseyeron medios empíricos para recordar los hechos? ¿A qué se debe la inconsistencia del registro andino del pasado?

Si bien existió una aparente confusión en la tradición indígena sobre su pasado, ésta no se debió a un desconocimiento de los hechos; las respuestas deben buscarse en la interpretación de las estructuras sociopolíticas andinas por parte de los españoles del siglo XVI. Su mentalidad impedía imaginar una sociedad con esquemas de organización y registros radicalmente distintos. Por ese motivo vamos a examinar sucintamente el registro andino y luego el criterio español usado para interpretarlo.

El registro andino

Es obvio que los indígenas no compartían las mismas preocupaciones europeas. Los hechos que deseaban recordar no correspondían necesariamente a las exigencias de otras latitudes. Podemos asegurar que en el ámbito andino no existió un sentido *histórico* de los acontecimientos, tal como lo entendemos tradicionalmente. La supuesta *veracidad* y *cronología* exacta de los sucesos no era requerida, ni considerada necesaria.

La costumbre cusqueña de omitir intencionalmente todo episodio que molestara al nuevo Señor, confirma lo expuesto.

En muchos casos se llegaba al extremo de ignorar a ciertos Incas que habían reinado, para no disgustar al Inca de turno. El olvido se apoderaba de los acontecimientos y de las personas (Cieza de León, *Señorío*, 1943: 77-79). Sólo los miembros de los ayllus o de las *panaca* afectados por dicha orden guardaban ocultas sus tradiciones. Este modo de trastocar los acontecimientos y recuerdos, sumado a la falta de escritura explica las narraciones contradictorias de las crónicas y la tergiversación de los hechos motivada por la incomprensión española.

A pesar de la aparente confusión, esta historia incaica no debe ser calificada como puramente mítica, tal como lo afirman muchos investigadores. Los documentos, relaciones y numerosos testimonios en donde los indígenas afirman haber conocido y visto a los últimos incas son una prueba irrefutable de la existencia del Tahuantinsuyu. Los seres humanos, sin apoyo de la escritura, podemos recordar dos y hasta tres generaciones atrás.

El criterio español

Los europeos que llegaron a estas costas en el siglo XVI tenían la preocupación de conquistar nuevas tierras, y muy pocos

tenían la preparación suficiente para comprender el reto que significaba el mundo andino. Para ellos la preocupación central era encontrar nuevas justificaciones para su invasión. La falta de acuciosidad se explica por su deseo de demostrar que los Incas no tenían derecho sobre el territorio que habían ganado por la violencia. La mentalidad de la época y el interés por probar los derechos del rey de España sobre las "provincias" incluidas en el Estado inca hicieron muy difícil la comprensión de la realidad andina.

Polo de Ondegardo (1916b: 47) asegura que en el "registro de los yngas muy por menudo hallamos memoria de todo también cada provincia tiene sus registros de las victorias o guerras y castigos de su tierra. Si importara algo pudiéramos muy bien elexir el tiempo que había que cada una estaba pacifica debajo de la sujeción del ynga, *pero esto no importa para lo que se pretende*, pues basta tener averiguado el tiempo que aqui empezaron su conquista" (el subrayado es mío).

Los cronistas, frente a las incongruencias de la historia inca, trataron de arreglar y de acomodar según sus criterios las diversas versiones, distorsionándolas. Además se encontraban demasiado imbuidos de los principios de primogenitura, bastardía y sucesiones reales, de acuerdo con los modelos europeos, para entender la costumbre andina del derecho del "más hábil" a la elección del cargo de Inca o de curaca. No podían concebir los europeos el poder de las momias reales que conservaban criados, derechos y tierras, tal como los poseyeron en vida. Igualmente incompresibles resultaron las divisiones en mitades, las formas de parentesco andino, de reciprocidad, y el complejo sistema de obligaciones simétricas y asimétricas.

El mundo andino era demasiado original, distinto y diferente para ser comprendido por hombres venidos de ultramar, preocupados en enriquecerse, conseguir honores o evangelizar por la fuerza a los naturales.

Un abismo debía formarse entre el pensamiento andino y el criterio español, abismo que hasta la fecha continúa separando a los miembros de una misma nación.

Aclaraciones previas

En este libro el lector notará la omisión de la palabra "Imperio" con referencia al incario; tal omisión no es casual, obedece a que dicha voz trae demasiadas connotaciones del Viejo Mundo.

La originalidad inca se debió, en primera instancia, a su aislamiento de otros continentes. Sus naturales no gozaron de las ventajas de la difusión y de los préstamos culturales que permitieron el desarrollo de los pueblos de la antigüedad clásica. Sus contactos con Mesoamérica fueron indirectos y esporádicos.

El mundo andino prehispánico se vio obligado a buscar su propio desenvolvimiento, a encontrar la solución a sus problemas y a sus necesidades ahondando en sus raíces más profundas. El hombre de los Andes logró dominar la áspera naturaleza uniendo esfuerzos y concibiendo métodos para superar la inclemencia del suelo. Su espíritu comunitario y organizativo le permitió vencer las desventajas y las circunstancias adversas.

Este espíritu, este recogimiento sobre sí mismo, fomentó y dio como fruto una fuerza creadora e innovadora que le permitió encontrar la solución a sus angustiosos problemas. Nada era fácil para los habitantes del Perú prehispánico, sus tierras se situaban en un medio ambiente torturado por inhóspitas punas, fragosas quebradas, amplios desiertos y enmarañadas selvas.

El deseo indígena hacia la unidad se expresa a través de la voz *Tahuantinsuyu*, que significa las "cuatro regiones unidas entre sí", y que manifiesta un intento o un impulso hacia la integración, posiblemente inconsciente, que desgraciadamente nunca se logró y que se vio truncada por la aparición de las huestes de

Pizarro; faltó tiempo a los cusqueños para consolidar sus propósitos.

Por esos motivos nos inclinamos a emplear la palabra Tahuantinsuyu en lugar de "Imperio", pues el significado cultural de esta última no interpreta, ni corresponde a la realidad andina, sino a situaciones relativas a otros continentes.

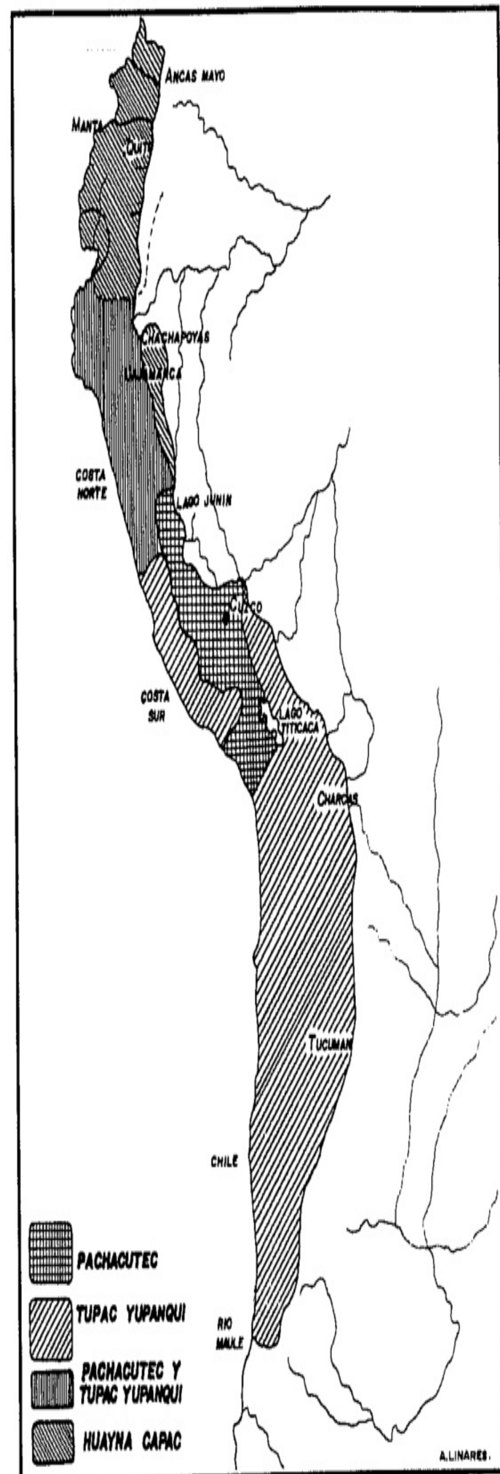
Una segunda aclaración que quiero dejar establecida es en relación con la ortografía de las palabras quechuas, que ha sido conservada como en los textos originales para facilidad de los investigadores. Por la misma razón no hemos usado tilde en los nombres quechuas como Huascar, Pachacutec, Tupac.

M.R.

Primera parte

SURGIMIENTO Y APOGEO DEL ESTADO

LA EXPANSIÓN DEL ESTADO INCA



CAPÍTULO I

El Cusco primitivo

El llamado Estado inca tuvo un tardío desenvolvimiento en el concierto de las altas culturas prehispánicas; milenios lo separan de los inicios de la civilización.

Para comprender mejor el momento de la aparición del incario dentro del desarrollo cultural andino veamos el cuadro cronológico de la página siguiente. Los arqueólogos inician la clasificación del surgimiento de las culturas andinas con una época Lítica, de recolectores y cazadores; continúan con la introducción de la agricultura en la época Arcaica; sostienen luego que durante la época Formativa se inician las sociedades y los señoríos teocráticos que se extienden en el tiempo hasta después de la era cristiana y que dan origen a los Desarrollos Regionales Tempranos, seguidos a su vez por la última etapa, llamada de los Estados Militaristas.

Dentro de esta última, la primera hegemonía estatal fue la de Wari, que duró del siglo VII al X d.C; su fin fomentó el surgimiento de Señoríos Regionales o Desarrollos Regionales Tardíos del siglo X al XV. En esta época destacó principalmente el señorío norteño de Chimor, que comprendió un período de transición entre la hegemonía wari y la hegemonía inca. El auge del Estado inca arranca en los albores del siglo XV, y su desarrollo quedó trunco por la aparición de la hueste hispana.

CUADRO DE DESARROLLO DE LA SOCIEDAD ANDINA

(con algunos ejemplos de desarrollos regionales)

AÑOS			EDADES Y EPOCAS	COSTA NORTE	SIERRA NORTE	COSTA CENTRAL	COSTA SUR	SIERRA CENTRAL	ALTIPLANO TITICACA
1500	SOCIEDADES URBANAS DESPOTICAS	ESTADOS MILITARISTAS	IMPERIO INKA	INKA	INKA	INKA	INKA	INKA	INKA
1000			ESTADOS REGIONALES	CHIMU	REINOS LOCALES WARI	CHANCAY	ICA-CHINCHA	CHANCAS	REINOS AYMARAS
			IMPERIO WARI	WARI NORTEÑO		PACHACAMAC	WARI-SUREÑO	WARI	
500 / D.C. -0- A.C.		REINOS Y SEÑORIOS TEOCRATICOS	DESARROLLOS REGIONALES	MOCHICA Y GALLINAZO	CAJAMARCA Y RECUAY	LIMA	NASCA	HUARPA	TIWANAKU Y PUCARA
			FORMATIVO	SALINAR CUPISNIQUE	HUARAS CHAVIN	ANCON	PARACAS	RANCHA CHUPAS WICHQANA	KALASASAYA CHIRIPA WANKARANI
1000	AGRICULTORES ALDEANOS		ARCAICO	HUACA PRIETA	?	PARAISO ENCANTO	OTUMA CHILCA	CACHI PIKI	?
5000 / 10000 / 20000	RECOLECTORES CAZADORES		LITICO	PAIJAN	LAURICOCHA GUITARRERO	CANARIO ARENAL CHIVATEROS OQUENDO	?	JAYWA PUENTE AYACUCHO PACAICASA	VISCACHANI

John Rowe había propuesto con anterioridad a la cronología que acabamos de exponer una división andina, por Horizontes, con las épocas de expansión de ciertas culturas a través del territorio, intercalados por Períodos Intermedios que corresponden a los florecimientos locales. Es así que un Intermedio Temprano precedió a un Horizonte Temprano (Chavín), seguido por un Intermedio Medio (Mochica, Nasca, entre otros), continuado luego por un Horizonte Medio (Tiahuanaco-Wari) que a su vez dio lugar a un Intermedio Tardío (Chimu, Chincha, Chancay, y demás) que terminó con la expansión inca u Horizonte Tardío.

En la zona del Cusco, las etnías que ocuparon la región antes de la llegada de los grupos de Manco, y los propios comienzos de los incas corresponden al Intermedio Tardío o a los Desarrollos Tardíos. *Killke* es el nombre de una cerámica de baja calidad artística que predominó durante dicha época, y a manera de hipótesis la identificamos como perteneciente a los grupos ayarmacas, cuyos jefes étnicos tenían por nombres genéricos Tocay Capac y Pinahua Capac.

Sin embargo, los anteriores períodos arqueológicos han sido hallados en el Cusco, pero aún faltan mayores investigaciones en este campo para despejar las incógnitas. Durante el Horizonte Medio existió una ciudad situada al sur del Cusco denominada Pikillaqta, centro administrativo wari para la zona. La presencia wari en la región debió influir en muchos aspectos del desarrollo inca, incluso en modelos organizativos y de poder. Además, posiblemente persistieron mitos y relatos de aquella época; unos cuantos siglos no son una barrera para la conservación de relatos orales.

La etapa primitiva del Cusco pertenece a la arqueología, y no a la etnohistoria que tiene su fundamento en los manuscritos y documentos del siglo XVI. En estas cortas líneas sólo hemos querido situar al incario en el casillero temporal que le corresponde dentro de las culturas andinas. Al finalizar la época denominada por los arqueólogos como Horizonte Medio o Hegemonía Wari se creó en los Andes un momento favorable para

movimientos migratorios. En aquel tiempo ningún poder central controlaba los grupos étnicos que por motivos desconocidos vagaban por el territorio. No sabemos si esos éxodos se motivaron como consecuencia de la caída del poder centralizador de los wari, de invasiones, luchas, guerras o de desastres naturales prolongados, como por ejemplo sequías o lluvias excesivas que pudieron arrasar las quebradas andinas destruyendo a su paso pueblos y cultivos.

A través de los mitos puede percibirse la marcha a lo largo de la sierra de pueblos enteros en busca de tierras fértiles donde establecerse. Héroes culturales como Manco Capac, Pariacaca o Tutayquiri (Avila 1966) poseían varas mágicas y fundantes, que al hundirse en la tierra señalaban los lugares donde debían asentarse. Otros grupos, como los llacuaces, llevaban consigo un puñado de tierra, cuya semejanza con la nueva tierra debían buscar y comprobar antes de poblarla definitivamente (AAL-Idolatrías, leg. VI, exp. 18, fol. 11r y 11v).

Las leyendas narran la presencia de una pluralidad de pequeños curacas o *sinchi*, simples dirigentes de ayllus de diversos orígenes, que habitaban la región del futuro Cusco. En los mitos, los primeros antepasados se habían transformado en piedras, y desde su naturaleza pétrea cuidaban de sus descendientes. Este fue un concepto común a toda el área andina.

Los cronistas nos han transmitido en un confuso relato los nombres de aquellos primitivos jefes cuyas hazañas se pierden en la *purunpacha*, tiempo desierto y despoblado. Sarmiento de Gamboa (1943: 45) menciona que en esa primera época tres jefes de diferentes etnías, los sauasiray, los antasayacs y los guallas, se encontraban establecidos en el valle del futuro Cusco. Con el tiempo se sumaron unos advenedizos llamados alcavizas, copalimaytas y culumchimas, y todos juntos cohabitaban en la región. Otros antiguos moradores fueron los lares y los poques.

Es difícil precisar la zona en que habitaba cada ayllu o etnía porque más tarde los incas, cuando adquirieron la supremacía sobre los demás, procedieron a una reubicación de los grupos y a una nueva repartición de tierras. Sólo un acucioso registro arqueológico podría quizá dar luces sobre esa temprana época.

El primitivo pueblo de Acamama, nombre con el cual se conocería el futuro emplazamiento del Cusco (Guaman Poma 1936, foja 84; Murúa 1962: 62), se situaba entre los dos ríos de aquel valle. Los cronistas cuentan que en aquella temprana fecha las construcciones eran de humilde hechura, y una ciénaga cubierta de juncos, originada por dos manantiales no encausados, se hallaba al pie del lugar donde más tarde se construirían las imponentes estructuras de Sacsahuaman (Betanzos 1968).

Sarmiento de Gamboa (1943: 59) recogió de labios de los Orejones cusqueños la división del espacio físico imperante entonces. Se trataba de barrios con un concepto local muy pronunciado, muy distinto a las divisiones posteriores que surgieron durante el apogeo inca. La aldea de Acamama estaba formada por cuatro secciones: Quinti Cancha, barrio del picaflor; Chumbi Cancha, barrio de los tejedores; Sairi Cancha, barrio del tabaco; y el cuarto barrio, Yarambuy Cancha, que no es voz quechua sino aymara, y que probablemente era un barrio mestizo habitado por gente de lengua aymara y quechua (*yaruntatha*, mezclarse. Bertonio).

Más adelante, otras divisiones reemplazaron a los cuatro barrios de acuerdo con la importancia que fue adquiriendo el grupo de Manco; sin embargo la disposición del espacio, dividido en cuatro partes, se mantuvo como una necesidad del sistema organizativo.

Otra modalidad andina de delimitar las áreas se basaba en los principios de oposición y de complementariedad. En efecto, la oposición de las mitades, ya fuesen *hanan* o *hurin*, es decir arriba o abajo, o bien *icho* y *allauca*, izquierda y derecha, formaban una división dual en todo el ámbito andino. Los ayllus, los pueblos, los valles comprendían estas particiones con un sentido de oposición relativa.

A estas divisiones referentes al espacio físico hay que añadir una noción de género. Más adelante podremos apreciar en el

Cusco cómo el bando de arriba se relacionaba con el sexo masculino, mientras el de abajo con el femenino.

Además de estas diferencias entre los bandos, existía también una idea de complementariedad que se hallaba en la base del sistema sociopolítico y económico. Este concepto tenía sus raíces en la complejidad de la geografía andina. El acceso a los distinto recursos, propios de cada piso ecológico, daba lugar a diversos mecanismos de interacción. Sin embargo, es interesante anotar que tanto la oposición como la complementariedad se encuentran también en otras esferas del pensamiento indígena, como si la cosmovisión del mundo girara en torno a estas dos nociones.

Tanto Acamama, que fue un villorio primitivo, como la posterior capital del Tahuantinsuyu se basaron en estas divisiones duales y cuatripartitas que fueron la base de todo el sistema. Entender esos principios de división es esencial para luego explicar la división del espacio imperante en aquella remota época, idea que se mantuvo después de la instalación de la gente de Manco. El paulatino aumento de la importancia de los incas obligó posteriormente a la creación de nuevas divisiones del espacio de acuerdo con los cambios políticos, pero el principio fundamental fue el mismo.

LOS AYARMACAS

La zona de Acamama estuvo habitada originariamente, entre otros, por un pujante curacazgo llamado Ayarmaca. Guaman Poma (1936, fol. 80) después de citar las cuatro edades del mundo dice que principiaron a gobernar la región "unos primeros Incas" llamados Tocay Capac y Pinahua Capac. Murúa menciona a estos señores como "reyes", anteriores a los incas, cuyos territorios se extendían desde el Vilcanota hasta los Angaraes (1962), mientras que Garcilaso asegura que habitaban diez y ocho pueblos en el mediodía del Cusco, desde las Salinas, a lo

largo de tres leguas (1943, lib. 1, cap. XX). Tanto Tocay Capac como Pinahua Capac eran los nombres genéricos de los señores de Ayarmaca y de Pinahua, tal como aparece en los testimonios de cronistas y en manuscritos del siglo XVI (ver Rostworowski 1969-70).

Es interesante constatar que los ayarmacas desempeñaron un rol importante en los inicios del Cusco, ellos sostuvieron prolongadas luchas contra los incas, y sólo cuando surgió el Tahuantinsuyu quedaron definitivamente desbaratados y relegados al rango de simples curacas locales, jefes de unos cuantos ayllus. No se trata de un grupo mítico como tantos otros pues lo hemos podido rastrear desde los inicios, en la llegada al Cusco del grupo de Manco Capac, y luego a través del incario, en los relatos de los cronistas. Los ayarmacas siguieron figurando como tales en los testimonios y registros administrativos virreinales para, finalmente, convertirse, en el siglo XX, en comunidades campesinas reconocidas oficialmente. En los documentos que poseen dichas comunidades se hallan los entroncamientos con los testimonios coloniales que los acredita como pertenecientes a la etnía de los ayarmacas. Esta larga trayectoria histórica, comprobada por documentos, es poco frecuente en nuestro medio y merece que le dediquemos unas líneas.

El nombre Ayar, poseído en común por los míticos hermanos que con sus respectivas hermanas salieron de la cueva de Pacaritambo, y por una primera etnía establecida en Acamama, requiere una exposición sobre su significado: en el diccionario quechua de González Holguín, *ayar* es el nombre de la quinua silvestre. En el Cusco existía una huaca en el cerro de Quisco, llamada Capi, raíz de quinua, que representaba el origen del Cusco. Según Sauer (1950), la quinua (*Chenopodium quinoa*) era muy importante en los Andes y reemplazaba al maíz en las zonas de gran altura; fue una planta cultivada en el área del Tahuantinsuyu.

Existe también la posibilidad de que el nombre Ayar, haya sido impuesto posteriormente, después del dominio de los incas

sobre los ayarmacas, para justificar una continuidad entre ambos grupos.

El segundo nombre que poseían los hermanos los distinguía unos de otros. La etimología de Ayar Cachi no ofrece dificultades pues *cachi* es la voz para la sal, condimento por excelencia para el hombre. En cuanto a *uchu*, además de quinua silvestre significa ají, nombre impuesto por los españoles para el *Capsicum sp.*, cuyas variedades fueron las principales especias del Nuevo Mundo. El nombre del tercer Ayar, llamado por los cronistas Mango o Manco, se refiere posiblemente a una planta alimenticia caída en desuso: *mango*, antiguo cereal (*Bromus mango*) prácticamente extinguido, pero que en 1837 aún se le cultivaba en Chiloé y servía sobre todo para preparar cierta bebida (Sauer 1950). La denominación de Auca, el cuarto hermano, está relacionada con una actividad guerrera y no con una planta o condimento.

En el análisis de los apelativos queda por ver el significado de la palabra *maca*. Esta se refiere a una raíz comestible (*Lepidium meyenii*) cuyo hábitat fue la puna de la región central. Era un cultivo propio de una amplia región de altura, pero en la actualidad su sembrío y uso están circunscritos a los pueblos próximos a Jauja. Según la creencia popular, la *maca* tiene propiedades fecundantes, y por lo mismo se le atribuye un origen mágico. La *maca* representa también una antigua tradición agrícola de las tierras altas, muy anterior a la aclimatación de la papa a la puna. De ser exacta nuestra hipótesis, los ayarmacas con sus dos apelativos de plantas representan un grupo étnico adaptado a las regiones cordilleranas.

Dos de los principales asientos de los ayarmacas fueron Tambo Cunga o Posada de la Garganta, y el segundo, situado en los alrededores de Pucuyra, Amaro Cancha o Recinto de la Serpiente. Otro pueblo frecuentemente mencionado por los cronistas es el de Aguayro Cancha, cuya etimología provendría quizá de *ahuani*, tejer. En un documento del Archivo General de Indias de Sevilla de 1557 se menciona unas tierras ubicadas entre una quebrada que baja desde la laguna de Guaypón hacia el río de Yucay en donde, cerca de una barranca, se situaba la huaca principal de los ayarmacas, llamada Aquillay. En la comarca de Chinchero existía una fortaleza conocida como de los ayarmacas, la misma que hoy día se llama Andinchayoc (Rostworowski 1969-70).

La importancia que los ayarmacas tuvieron en tiempos pasados se evidencia en el hecho de que conservaron y gozaron durante el apogeo inca de un *ceque* propio en el sistema religioso del Cusco; aunque habían perdido todo su antiguo poderío, los incas no pudieron arrebatarles ese privilegio. Es así que el octavo *ceque* de Antisuyu, en lugar de llevar los nombres tradicionales de Collana, Payan, Cayao, era conocido como ayarmaca y comprendía once huacas. También en el quinto *ceque* de Chinchaysuyu, en el camino a Yucay, en el cerro de Cinca, existía una piedra que era un adoratorio de los ayarmacas pues decían que era su *pacarina* o lugar de origen.

Los *ceque*, según Polo de Ondegardo y más tarde Cobo, eran unas rayas imaginarias que rodeaban la ciudad, y que partían de la plaza del templo del Sol semejando un gigantesco quipu. Estas rayas, de profundo sentido y significado religioso, se dividían en cuatro secciones y seguían los *suyu* del Tahuantinsuyu, es decir Chinchaysuyu, Antisuyu, Cuntisuyu y Collasuyu, con un total de cuarenta y dos líneas. Cada una de ellas tenía a lo largo de su recorrido un número de adoratorios o huacas cuidadas por un ayllu determinado o por una *panaca* real. Para su servicio disponían de numerosos sacerdotes, mujeres y servidores dedicados al culto (ver Rowe 1979).

Otra prerrogativa conservada por los ayarmacas fue la celebración de los ritos de iniciación de sus jóvenes en un mes diferente al del grupo inca. Ellos festejaban la mayoría de edad de los varones durante las ceremonias del *huarachicuy*, en el mes de Oma Raimi, con los omas, los quivios y los tampus.

A la llegada de los ayllus de Ayar Manco al primitivo asiento de Acamama, tuvieron que enfrentarse a sus habitantes para ha-

cerse de un lugar en el valle. No sólo sostuvieron luchas con los pequeños curacas vecinos, sino que sus principales enemigos fueron los ayarmacas, por aquel entonces el grupo más poderoso e importante de la región. Los cronistas mencionan las guerras entabladas entre los ayarmacas y los incas a lo largo de diferentes gobiernos; cada nuevo soberano tenía que sostener continuas contiendas, sin alcanzar una definitiva conquista. En los relatos de Sarmiento de Gamboa, Guaman Poma, Santa Cruz Pachacuti y otros, se vislumbra el esfuerzo que significó para los incas mantenerse en el Cusco y afianzarse en sus posesiones.

La continua reincidencia de las luchas entre esas dos etnías favoreció y ayudó a mantener viva la tradición oral de los sucesos; de generación en generación se repetían las versiones de largas guerras, de derrotas sufridas, de triunfos pasajeros y de destrucción de sus huacas.

El encono latente entre ellos favoreció el rapto del joven Yahuar Huacac, a quien sus inesperadas lágrimas de sangre le salvaron de una muerte segura. Para tratar de disminuir las luchas, ambos grupos recurrieron al intercambio de mujeres con el fin de poner término a sus rivalidades. Esta situación se mantuvo hasta el inicio del Estado inca, cuando el enfrentamiento final tuvo lugar en Guaman Cancha, donde el soberbio y rico Tocay Capac fue vencido. Los ayarmacas quedaron doblegados y no volvieron a ser mencionados en las crónicas; sus pueblos quedaron arruinados, y su orgulloso jefe fue conducido prisionero al Cusco.

Los sagaces gobernantes cusqueños dividieron y separaron en tres grupos los diversos ayllus ayarmacas, con el fin de restarles posibilidades de rebelarse y de retornar a su antigua pujanza. En tiempos virreinales, después de las reducciones de Toledo, habitaron en Pucyura, Chinchero y San Sebastián, allí es donde son nombrados en los documentos coloniales. Actualmente, olvidado ya su antiguo poderío, forman comunidades campesinas reconocidas oficialmente en 1923.

En las crónicas, al lado de Tocay Capac es mencionado otro curaca llamado Pinahua Capac. Los ayllus pinahuas eran afines al grupo de los ayarmacas que formaban la dualidad andina. Durante la colonia existían dos ayllus pinahuas, uno en el distrito de Oropesa, provincia de Quispicanchis, y el otro en Guaillabamba, cerca del valle de Yucay. Los pinahuas de Quispicanchis son a la fecha una comunidad campesina reconocida en 1965. Espinoza (1974) ha publicado unos documentos de 1539-1571 en los cuales se hace referencia a diversas tierras que pertenecían a los pinahuas. Sus territorios se extendían al sur de San Jerónimo, desde la Angostura hasta el río Vilcanota y la laguna de Muyna.

Al narrar los sucesos sobre Tocay y Pinahua Capac nos hemos adelantado a la llegada y establecimiento del grupo de Manco al Cusco para mostrar la antigüedad e importancia de los ayarmacas como una macroetnía soberana en la región. Es necesario tener claridad sobre la situación sociopolítica del lugar del Cusco en tiempos de la aparición de los nuevos pobladores, ya no con un enfoque arqueológico sino etnohistórico.

Esta versión andina, de la ocupación del lugar del Cusco primitivo por grupos que llegaron y se establecieron mucho antes del arribo de los de Manco, está de acuerdo con los datos arqueológicos. Según Rowe (1960), en la cerámica del Intermedio Tardío del Cusco se nota el reemplazo de una cultura por otra. El autor subraya este fenómeno porque demuestra que la cultura inca tiene raíces más importantes en las tradiciones de Ayacucho, Nasca y Tiahuanaco, y no en las culturas más antiguas del valle.

CAPÍTULO II

Inicio del desenvolvimiento inca

EL MITO DE LOS HERMANOS AYAR

La llegada a Acamama de los grupos capitaneados por Manco Capac marca el fin de un largo período de trashumancia y búsqueda de tierras apropiadas para la agricultura. El mito de Manco Capac y de Mama Ocllo relatado por Garcilaso de la Vega es ya clásico: ambos salieron del lago Titicaca como una pareja divina y se dirigieron al norte en el afán de hallar el valle "escogido". Al llegar al cerro Huanacauri, cerca de lo que sería un día el Cusco, la vara mágica que poseía Manco se hundió en el suelo. Era la señal tan esperada, allí fundarían el Estado. Con esta pareja de héroes civilizadores vinieron el orden, la cultura y las artes, y era el mismo Sol el que infundía calor y poder a sus hijos.

¿Sería este mito la versión oficial sobre el origen de los Hijos del Sol? Es posible que el arreglo de la leyenda narrada por el Inca escritor sea obra del propio Garcilaso, como una manera de presentar el mito a lectores europeos. Es por eso que conviene buscar otras versiones, más andinas, del relato fundacional.

Uno de los pricipales mitos sobre el origen de los incas fue el de los hermanos Ayar, salidos de una cueva llamada Pacaritambo: Posada de la Producción, Posada del Amanecer o Casa del Escondrijo. Dicho lugar se encontraba en el cerro Tambotoco, el mismo que tenía tres ventanas: Maras Toco, de la cual procedía

"sin generación de padres", a manera de generación espontánea, el grupo de los maras; Sutic, ventana que dio origen al grupo de los tampus, y Capac Toco, de la que salieron cuatro hermanos cuyos nombres eran Ayar Uchu, Ayar Cachi, Ayar Mango y Ayar Auca (Sarmiento de Gamboa 1943, cap. 8). Ellos estaban acompañados por sus cuatro hermanas, Mama Ocllo, Mama Huaco, Mama Ipacura o Cura y Mama Raua. Cada cronista, según las referencias de sus informantes, cuenta con pequeñas variantes estos episodios.

Los legendarios Ayar con sus hermanas iniciaron un lento andar por punas y quebradas cordilleranas, con el propósito de encontrar un lugar apropiado para establecerse. Es interesante anotar que en la versión de Guaman Poma (1936, foj. 81), Mama Huaco es mencionada como madre de Manco Capac y se alude a una relación incestuosa entre ellos.

> "En el análisis psicoanalítico del mito no se encuentran las dos prohibiciones fundamentales, la del incesto y la del parricidio y más bien se hace manifiesta la existencia de una red de relaciones fraternas en la que el incesto aparece dado. En este mito no existe la pareja conyugal, sólo el binomio madre/hijo o hermano/hermana. Dentro de tal sistema de relaciones, la interdicción realizada por el padre en el interior del triángulo está ausente. El sistema de parentesco presente en el mito de los Ayar parece implicar, desde esta perspectiva, una relación dual entre el hijo y la madre" (Hernández y otros 1987).

Según la narrativa de los cronistas, los hermanos no tardaron en deshacerse de Ayar Cachi por temor de sus poderes mágicos, pues con un solo tiro de su honda podía derribar cerros o hacer que surjan quebradas. Con engaños lo convencieron de que retorne a Pacaritambo para traer el *napa*, insignia de señores, y unos vasos de oro que habían olvidado, llamados *topacusi*. Una vez que Ayar Cachi penetró en la cueva la cerraron con bloques de piedra, en donde quedó atrapado para siempre. Después de este episodio los Ayar continuaron su ruta por las serranías.

Es importante subrayar que los hermanos, a pesar de no tener un asentamiento fijo, no dejaban de ser agricultores, es así que una vez establecidos en un paraje se quedaban en él durante algunos años, y después de lograr sus cosechas emprendían de nuevo la marcha.

Sarmiento de Gamboa cuenta que en su peregrinación, los hermanos arribaron a un lugar llamado Guanacancha a cuatro leguas del Cusco. Allí se quedaron un tiempo sembrando y cosechando, pero no contentos reanudaron su marcha hasta Tamboquiro en donde pasaron unos años. Luego llegaron a Quirirmanta, al pie de un cerro. En ese lugar se celebró un consejo entre todos los hermanos, en el que decidieron que Ayar Uchu debía permanecer en dicho lugar transformado en una huaca principal llamada Huanacauri. Adoptar la forma lítica era, en el ámbito andino, una manera de perpetuar la divinidad o sacralizar a un personaje, es así que la forma pétrea asumida por Uchu no le impedía comunicarse con sus hermanos.

El mismo cronista menciona que Mama Huaco era uno de los caudillos del grupo y que en el pueblo de Matagua, esta mujer "fortísima y diestra" tomó dos varas de oro y las lanzó hacia el norte, una cayó en Colcabamba, pero la tierra dura no permitió que hincase. La segunda la arrojó a un terreno llamado Guaya-naypata donde penetró suavemente. Otros informantes contaron a Sarmiento de Gamboa que fue Manco Capac y no Mama Huaco quien arrojó el bastón mágico que debía indicar el asentamiento definitivo.

Los ayllus errantes trataron de llegar al lugar señalado, pero hallando resistencia entre los naturales se vieron obligados a retornar a Matagua. Mientras permanecían allí, Manco Capac ordenó a Ayar Auca ir a poblar el paraje indicado por la vara. Cumpliendo la orden de su hermano, Auca voló hacia dicho lugar, pero al pisar el suelo se convirtió en piedra. Según las creencias andinas, las *guanca* o piedras eran mojones indicadores de la

toma de posesión de un espacio. Es así que Auca bajo el aspecto lítico fue el primero en ocupar el sitio escogido, tan largamente deseado, y ordenó a Ayar Mango llamarse, de ahí en adelante, Manco Capac. Según Sarmiento de Gamboa, en la lengua hablada entonces, *cusco* significaba ocupar un espacio de manera mágica. Para Garcilaso, *cusco* era el "ombligo" del mundo en la lengua particular de los incas (1943, t. 1, lib. 1, cap. XVIII).

Cieza de León cuenta en términos semejantes la llegada de Manco y su gente al Cusco y añade que la comarca estaba densamente poblada, pero que sus habitantes les hicieron un lugar a los recién arribados.

Los mitos narrados hasta aquí, referentes a la manera como fue ocupado por los incas el antiguo Cusco, son relatos totalmente distintos de la versión dada por Garcilaso. La leyenda de los Ayar, con las transformaciones de los personajes en piedras o *guanca* sagradas, además de la larga peregrinación del grupo de Manco, son episodios muy andinos, presentes también en los mitos de otras etnías. La trashumancia de los incas no fue la de bandas primitivas de pastores y cazadores, sino la de pueblos esencialmente agrícolas, preocupados sobremanera en hallar buenas tierras de cultivo.

En estas narrativas, una de las dos mujeres de Manco Capac desempeño un rol especial: hemos visto la versión por la cual, a pesar de ser mujer, Mama Huaco fue la caudilla que lanzó la vara fundante para la toma de posesión simbólica del Cusco. Según el decir de los cronistas, Mama Huaco cogió un *haybinto* (boleadora), y haciéndolo girar en el aire hirió a uno de los guallas, antiguos habitantes de Acamama, luego le abrió el pecho y sacándole los bofes sopló fuertemente en ellos. La ferocidad de Mama Huaco aterró a los guallas que abandonaron el pueblo, cediendo su lugar a los incas.

En un estudio anterior hemos analizado la figura femenina de Mama Huaco y lo que podría significar y representar en el orden sociopolítico de los incas (Rostworowski 1983). Ella fue el prototipo de la mujer varonil y guerrera, en oposición a Mama

Ocllo, segunda pareja de Manco Capac. Cabello de Valboa (1951) cuenta que Mama Huaco hacía el oficio de valiente capitán y que conducía ejércitos. Esta característica masculina se explicaba en aymara con la palabra *huaco*, que en dicho idioma representa a una mujer varonil que no se amedrenta ni por el frío ni por el trabajo, y que es libre.

Según Sarmiento de Gamboa (1943: 59) los cuatro dirigentes que comandaron los ayllus en la llegada al Cusco fueron Manco Capac, Mama Huaco, Sinchi Roca y Mango Sapaca. Es importante recalcar que Mama Huaco es nombrada entre los cuatro jefes del grupo. No interesa saber si los hechos fueron verídicos o míticos, lo importante es analizar la estructura social que la leyenda sugiere. En esta Coya hallamos a la mujer tomando parte activa en la conquista del Cusco, luchando junto a los varones y capitaneando un ejército, lo que ilustra la situación femenina en un tiempo mítico, y el nivel concedido a su posición social.

En las leyendas cusqueñas su ejemplo no es el único: en la guerra contra los chancas, la curaca Chañan Curi Coca era la jefa de los ayllus de Choco-Cachona. En la misma leyenda se sabe a través de los Orejones de la ayuda proporcionada por los *pururauca*, piedras mágicas que en el momento álgido de la lucha se transformaron en soldados y lograron el triunfo inca; lo interesante del mito es la existencia de *pururauca* masculinos y femeninos, o sea que el ejercicio de la guerra no era un oficio reservado sólo a los varones (Rowe 1979).

Estos mitos referentes al establecimiento de los incas son básicos porque revelan su cosmovisión y sus estructuras sociopolíticas. Manco Capac y sus ayllus habitaron el Cusco bajo, y su morada fue el templo de Indicancha, mientras que los seguidores de Auca se afincaron e instalaron en la mitad de arriba o *hanan*. La división por mitades tiene, en su contexto, un sentido de género y comprende una oposición y una complementariedad entre los bandos de *hanan* y de *hurin*. Garcilaso de la Vega (1943, t. 1: 43) confirma ese criterio al decir que los hermanos

mayores poblaron la parte alta, mientras que los seguidores de la "reina" eran hermanos segundos y poblaron Hurin Cusco.

A través de las noticias de Garcilaso tendríamos que los varones de *hanan* eran masculinos/masculinos, y los de *hurin* masculinos/femeninos. En cuanto a las mujeres, las de abajo se clasificaban como femeninas/femeninas, y las de arriba femeninas/masculinas. Los prototipos de dichas mujeres serían la femenina/femenina Mama Ocllo y la femenina/masculina Mama Huaco (ver Hernández y otros 1987).

LAS PANACA

De acuerdo con la información de los cronistas, una *panaca* se formaba con los descendientes de ambos sexos de un Inca reinante, y excluía al que asumía el poder. Según las mismas fuentes, la *panaca* tenía por obligación conservar la momia del soberano fallecido y guardar el recuerdo de su vida y hazañas a través de cantares, *quipu* y pinturas que se transmitían de generación en generación. En un pueblo ágrafo era sumamente importante tener organizado el mantenimiento de la tradición.

Las *panaca* de los últimos Incas fueron las más importantes y eran poseedoras, desde el período de la expansión, de grandes extensiones de tierras. Aparte de sus grandes haciendas, trabajadas por innumerables *yana* contaban también con sacerdotes, augures, mujeres y servidores encargados de su cuidado y de mantener su situación social (Rostworowski 1962, 1970a). La momia de un Inca seguía disfrutando de todos sus bienes tal como los tenía en vida y constituía una genealogía viviente que el pueblo podía admirar durante las grandes fiestas del Cusco, pues salía a la gran plaza de Aucaypata con todo lujo y rodeada de sus deudos y servidores. Esta costumbre hacía que en la capital existiese una numerosa clientela cuya vida y quehaceres giraba en torno a las momias de los difuntos soberanos, quienes a

pesar de haber fallecido mantenían a través de sus *panaca* una activa injerencia en la política.

Las *panaca* formaban, junto a los ayllus custodios, la elite y la aristocracia cusqueña. Es indudable que estos grupos crearon facciones y alianzas que debieron ejercer sus influencias en los diversos episodios de la historia inca. Hay que tomar en consideración el gran número de hijos de cada soberano, habidos en las distintas mujeres. Todos los miembros de las *panaca* componían la corte del Inca, una corte apoyada por sus propios antepasados que actuaban a través de sus descendientes como si estuviesen aún con vida.

Para comprender mejor el sentido de una *panaca* es necesario hacer una corta digresión sobre el significado del término en relación con otras designaciones de linajes y grupos indígenas. Anteriormente, en otro trabajo, hemos analizado la voz parcialidad en el contexto de los siglos XVI y XVII, y nos vimos obligados a contemplar ciertos aspectos de la palabra ayllu (Rostworowski 1981a), ya que en el ámbito andino existían, según las regiones, diversas voces para referirse a ella, y no sabemos si todas tendrían la connotación comúnmente admitida. Bertonio señala el uso en aymara de la palabra *hatha*, cuyo significado sería casta, familia, ayllu, pero también semilla de las plantas, de los hombres y de los animales. No hay ninguna referencia a posesión de tierras en común, aunque podría inferirse.

Fray Domingo de Santo Tomás indica en su diccionario las equivalencias del quechua costeño con el serrano y cita la palabra *villca* como equivalente a ayllu. *Panaca* contiene una idea de linaje y de familia extendida. Si bien los cronistas señalan la naturaleza patrilineal de las *panaca*, Zuidema (1964) opina que el término lleva en sí otro sentido: designa al grupo de hermanos de un hombre, y tal situación no sería aplicable a relaciones endógamas o patrilineales, sino a grupos exógamos matrilineales. Esto explica la pertenencia del hombre al grupo de su hermana y el que sus hijos no se clasificaran con él. El mismo Zuidema sugiere (1964 y 1972) la posibilidad de que las *panaca* existiesen

desde tiempo atrás y que de ellas se eligiese al Inca reinante. Es muy posible que esté en lo cierto, y como hipótesis proponemos que tanto el grupo de Ayar Mango como el de Ayar Auca usasen dicha palabra como sinónimo de ayllu mucho tiempo antes de su llegada al Cusco.

Es posible que una de las diferencias entre ayllus y *panaca* consistiese en que los ayllus eran patrilineales, mientras que las *panaca* mantenían un sistema matrilineal. El término *panaca* proviene de *pana*, "hermana en el habla del varón, o prima hermana o segunda o de su tierra o linaje conocido" (González Holguín 1952). Dicho en otras palabras, el conjunto de gente que vagaba por el territorio en busca de tierras fértiles donde establecerse, empleaba la palabra *panaca* para designar a varios de sus grupos y linajes. De acuerdo con este postulado, la voz *panaca* sólo se empleó para los miembros de los linajes incas, mientras la palabra ayllu era usada en el Cusco y en Ayacucho en tiempos anteriores a la llegada del grupo de Mango. Más adelante los españoles contribuyeron a difundir aún más la voz ayllu, aplicándola a todo el Tahuantinsuyu.

En la relación de las *panaca*, según los cronistas, se señalan cinco *panaca* para la mitad de abajo, o *hurin*, y seis para el bando de arriba, o *hanan*, y eran las siguientes:

Hurin Cusco

Chima *panaca*	de Manco Capac
Raura *panaca*	de Sinchi Roca
Auayni *panaca*	de Lloque Yupanqui
Usca Mayta *panaca*	de Mayta Capac
Apo Mayta Capac panaca	de Capac Yupanqui

Hanan Cusco

Uicaquirao *panaca*	de Inca Roca
Aucaylli *panaca*	de Yahuar Huacac
Socso *panaca*	de Viracocha
Hatun Ayllu	de Pachacutec Inca Yupanqui
Capac Ayllu	de Tupac Yupanqui
Tumipampa *panaca*	de Huayna Capac

Sobre la *panaca* de Huayna Capac es importante aclarar que este linaje dio su nombre al centro administrativo inca edificado en el norte, en el actual Ecuador y no viceversa como erróneamente se ha supuesto. En la probanza de Juan Sierra de Leguisamo, hijo de Mancio y de la *ñusta* Beatriz Yupanqui, algunos testigos declararon que Tumipampa se llamaba antiguamente Surampalli (ver Rostworowski 1983).

Estas *panaca* reales, junto a los ayllus custodios formaban la elite cusqueña, y es conveniente subrayar que no se trata de grupos míticos pues existe abundante información sobre ellos en los documentos de archivos, a través de los cuales sabemos los lugares que habitaban y los campos que poseían a finales del siglo XVI. Una rica información se encuentra en los libros de la Real Hacienda del Cusco (Archivo General de la Nación, Lima) y en los Libros Parroquiales del Cusco.

Es indudable que las *panaca* durante el incario, además de formar la corte del soberano, se desempeñaron como facciones políticas. Sus alianzas o enemistades jugaron un rol preponderante en la política inca y en la historia de la sociedad cusqueña.

Además de las *panaca* tradicionales, mencionadas líneas arriba, las crónicas hacen menciones esporádicas a otras *panaca* que posiblemente tuvieron un papel importante en tiempos anteriores y que quedaron postergadas por grupos antagónicos con mayor poder. Es interesante anotar que si las añadimos a las tradicionales, forman un total de ocho *panaca* por cada mitad, es decir ocho para *hanan* y otras tantas para *hurin*, número frecuente en la organización andina de los ayllus por ser un múltiplo de la dualidad y de la cuatripartición.

Por otra parte, los Libros Parroquiales del Cusco contienen los nombres de una serie de ayllus existentes durante los siglos

XVI y XVII, que son sin duda una importante fuente para la investigación.

Para los Hanan Cusco, dos eran las *panaca* eliminadas de la lista oficial. La primera se llamó Cusco Panaca y se situaba en el Antisuyu durante las ceremonias de la Citua; quizá representó a los descendientes de Ayar Auca que dieron su nombre al lugar conquistado por ellos. La segunda fue Iñaca Panaca, y su caso es interesante porque suministra información sobre la estructura de los linajes reales. Según la relación de *ceque*, la primera huaca del quinto *ceque* de Chinchaysuyu se llamaba Cusicancha o Recinto Venturoso, colindante con el templo de Coricancha. En aquel lugar nacería Inca Yupanqui (quien más adelante tomaría el nombre de Pachacutec), motivo por el cual, desde entonces, allí hicieron sus sacrificios los miembros de Iñaca Panaca (Rowe 1979, CH-5: 1; Sarmiento de Gamboa 1943, cap. 47).

La afirmación de que un Inca reinante no pertenecía a ninguna de las *panaca* "oficiales" nombradas en las crónicas sugiere varios hechos que es necesario considerar. Primero, esta noticia apoya nuestra hipótesis de la existencia de un mayor número de *panaca* antiguas; en segundo lugar, el nombre Iñaca ofrece una marcada connotación femenina. Según González Holguín (1952: 368):

> "Yñaca - la mantellina de la cabeca
> Yñaca ñusta - la señora de ayllo de Incas o nobles
> Iñaca yñacalla pachallicuni o pallapallalla - vestirse galanamente la muger muy pintada".

En Bertonio (1956, 2da. parte: 175) encontramos:

> "Iñaca, vel Palla - muger que viene de casta noble de los Ingas.
> Iñacachasita, vestirse al modo destas mugeres; y hazer muy de la señora".

La presencia de un ayllu llamado Iñaca Panaca apoya la posibilidad de que fuese un linaje de filiación matrilineal de mujeres nobles, a diferencia de los ayllus patrilineales. Mayor confirmación se halla en el hecho de que Pachacutec abandonó su ayllu natal para incorporarse al Hatun Ayllu. La diferencia entre las *panaca* y los ayllus estaría justamente en poseer estructuras sociales diferentes. De ser correcto este planteamiento, cada Inca nacía en una *panaca* y pasaba a otra cuando recibía la *mascapaycha*. Mudarse de linaje no significaba la creación de un nuevo grupo, sino el paso de un grupo a otro. Este hecho, además de ser una práctica particular de los linajes incas, daba una enorme importancia al ayllu o *panaca* de la madre de un soberano.

Sarmiento de Gamboa (1943, cap. 47) cuenta que Pachacutec intentó fundir Iñaca Panaca con Hatun Ayllu, pero nunca se logró dicha unión, pues ambos continuaron existiendo simultáneamente en el Cusco colonial. Durante el virreinato, Iñaca Panaca pertenecía a la Parroquia de San Jerónimo, y en una provisión hecha en el Cusco en 1630 sobre deslindes de heredades, las tierras de Iñaca Panaca eran vecinas, por un lado, de Sucsu y Aucaylli *panaca* y, por otro lado, de los campos de los chauincusco y de los arayraca (ACC, leg. 8, cuaderno 22, año 1713), lo que demuestra que no se trataba de un ayllu mítico.

Entre los Hurin Cusco, tres fueron las *panaca* olvidadas: Masca *panaca*, nombrada por Molina, el cusqueño, como situada en el Cuntisuyu durante las ceremonias de la Citua (1943: 3). Es posible que este grupo diera su nombre al distintivo usado por el Sapan Inca. La segunda *panaca* se llamó Sauaseray *panaca* y Sarmiento de Gamboa (1943, cap. 9) la menciona como asentada en el Cusco mucho antes del arribo de los linajes de Manco al valle; quizá se trató de una primera oleada de invasores que se adelantó al grueso del grupo. En las Informaciones de Toledo (Levillier 1940, t. II) algunos naturales afirmaron que los sauaseray salieron de Sutic Toco, a diferencia de Mango que pertenecía a Capac Toco. La tercera *panaca* era la de Yauri, que

también es mencionada por Molina durante las fiestas de la Citua en el Cuntisuyu.

Las *panaca* añadidas aumentaban en dos las correspondientes a los *hanan* y en tres las de *hurin*, dando un total de ocho *panaca* para cada mitad, cifra común en el ande porque correspondía al esquema de la cuatripartición.

Con el surgimiento del Estado, las *panaca* de los soberanos creadores de la hegemonía surgieron como las más poderosas y ricas, pues con ellas se inició la posesión de grandes tierras propias y de servidores en gran escala. Si bien al principio ellas contribuyeron eficazmente al desarrollo del Tahuantinsuyu, a medida que transcurría el tiempo sus numerosos miembros principiaron a crear problemas a los soberanos reinantes. Cada momia de un Inca fallecido seguía como en vida y participaba en la vida política; bajo la forma de oráculos opinaba y daba su parecer sobre los diversos sucesos.

Las dificultades surgieron a la muerte de Huayna Capac, con la elección de Huascar, y continuaron durante todo su gobierno, hasta que la *panaca* que apoyaba a Atahualpa logró triunfar.

CAPÍTULO III

Expansión y desarrollo

LA LEYENDA DE LA GUERRA CONTRA LOS CHANCAS

Si bien los mitos de los Ayar y la gesta de Manco Capac se relacionan con los inicios y el establecimiento del grupo inca en el Cusco, el de la guerra contra los chancas se refiere a los comienzos de la grandeza inca; ambos mitos narran dos etapas bien definidas en el desenvolvimiento del Estado. El primero señala sus orígenes y sus esfuerzos para hacerse de un lugar en el valle, el segundo, la forma como rompieron el círculo de poderosos vecinos y cambiaron a su favor el equilibrio existente hasta entonces entre las macroetnías.

Estas narraciones contienen un fondo de sucesos verídicos encubiertos por la leyenda. No se puede dudar de que el mito de Manco representa un movimiento de grupos étnicos que llegaron a Acamama, pequeño villorrio ocupado por otros pueblos. La leyenda de la guerra contra los chancas responde a la necesidad que tuvieron los incas de explicar su realidad, es decir de contar los acontecimientos que desataron la expansión incaica.

Si bien la carencia de escritura entre los naturales y lo confuso de las fuentes de los cronistas no otorgan una seguridad en el desarrollo de los hechos, por lo menos la leyenda ofrece una versión andina de los posibles acontecimientos. Por otra parte, algo debió ocurrir en el Cusco para favorecer el auge inca, pues tene-

mos la plena seguridad de la existencia de su Estado por lo que vieron y describieron los españoles. De allí que su historia esté dividida entre el mito y la realidad. También es obvio que el poderío incaico no se forjó solo, una serie de factores positivos se aunaron para facilitar su engrandecimiento, a la par que una elite de hombres capaces supieron aprovechar de las circunstancias para la creación del Tahuantinsuyu.

Cuando se trata de las conquistas incaicas debemos aclarar que, según las evidencias arqueológicas conocidas a la fecha, su expansión databa de poco más de un siglo antes de la llegada de los europeos.

Tanto Cieza de León (1943) como Castro y Ortega Morejón (1974), en su relación, afirman que los incas eran "modernos" en el panorama andino, es decir que su auge no se perdía en la noche de los tiempos, incluso ellos mismos así lo reconocían.

De la misma manera en que los incas trataban de imponerse y de dominar a sus vecinos, la macroetnía de los chancas, situada en la región de los ríos Pampas y Pachachaca, aspiraba también a la expansión territorial, y sus conquistas la habían conducido al sur de sus dominios, a la región de Andahuaylas.

Debido al carácter legendario de la guerra contra los chancas no podemos asegurar cuándo tuvo lugar. Es posible que desde épocas anteriores se haya dado inicio al enfrentamiento entre las dos etnías que concluyó con el asedio al Cusco y la total derrota chanca, unas cuantas generaciones antes de la aparición de los hispanos.

La crónica de Betanzos contiene la información más detallada sobre las guerras definitivas entre incas y chancas, cuyas hazañas él adjudicaba al príncipe Cusi Yupanqui, convertido más tarde en el Inca Pachacutec. Su relato tiene todas las apariencias de un trozo de cantar indígena, y es posible que Betanzos tuviese acceso a la tradición oral de la *panaca* de Pachacutec a través de su mujer, la princesa Cuxirimac Ocllo, perteneciente al linaje de Pachacutec. Más adelante explicaremos el porqué de nuestra afirmación.

Esta *ñusta* había sido concubina de Pizarro de quien tuvo por hijo Francisco, como su padre y Juan que murió niño. Después de la muerte del Marqués se casó con Juan de Betanzos, experto quechuista e intérprete oficial en el Cusco. Es natural suponer que tuvo largas conversaciones con los parientes de su mujer, y que fueron ellos sus informantes cuando el virrey Antonio de Mendoza le ordenó escribir una relación que terminó en 1551. Su obra permaneció inédita, y parte de ella se ha perdido[1]; es probable que Sarmiento de Gamboa, cuando redactaba su propia crónica, consultase el manuscrito de Betanzos. Esta aclaración es necesaria para explicar por qué usamos de preferencia los datos de este cronista, pues interesa examinar parte de un posible cantar inca.

Los chancas, de acuerdo con sus mitos, señalaban como su *pacarina* o lugar de origen a la laguna de Choclococha (Cieza de León, *La Crónica* 1941, cap. XV; Guaman Poma 1936, fol. 85; Vásquez de Espinoza 1942). El nombre de Choclococha surgió, según Murúa (1946, lib. 4, cap. VII), cuando en una batalla entablada entre los huancas y los huamanes quedaron derrotados los huancas, quienes en su precipitada huida echaron sus cargas de maíz a la laguna, llamada antiguamente Acha. En el verano siguiente un excesivo calor secó la laguna, y las semillas germinaron produciendo tiernos choclos. Desde entonces la laguna se conoció con el nombre de Choclococha, tal como se le conoce actualmente. El lugar está cercano al pueblo de Castrovirreyna, a una altura de 4,950 metros sobre el nivel del mar.

Otra leyenda relacionada con la misma laguna es mencionada por Arriaga (1968). Según él, durante la procesión de Corpus los indígenas llevaban en unas andas "dos corderos de la tierra" que sacrificaban a las dos lagunas: Choclococha y Urcococha, diciendo que las llamas tuvieron allí su origen.

1 En Palma de Mallorca, en la biblioteca de Bartolomé March, ha sido descubierta la crónica completa de Juan de Betanzos. El hallazgo se debe a Mari Carmen Martín Rubio.

Al igual que los incas, el grupo chanca comprendía varios ayllus divididos también en dos bandos: *hanan* y *hurin*. Los pertenecientes a la mitad de arriba decían que su jefe mítico era Uscovilca, mientras que los del bando de abajo consideraban a Ancovilca como su antepasado, y ambos personajes, como ídolos, en forma de piedras o *guanca* eran llevados a sus guerras (Sarmiento de Gamboa 1943, cap. 26).

Antes de mencionar los diversos ayllus que componían la etnía de los chancas veremos el significado del apelativo. El diccionario de Bertonio (1956) contiene la palabra *cchancca*, hilo de lana. González Holguín (1952) en su diccionario quechua menciona: *chanca zzapa*, bambolearse, andar temblando; *chanchani o zzanzzani*, ir saltando; *chanca*, pierna. Según Recaredo Pérez Palma (1938), *chanca* es la parte del cuerpo en que se unen las extremidades y el sexo. ¿Serían los propios chancas quienes se llamaran con esa voz, o sería un apodo dado por los quechuas de Andahuaylas o por los cusqueños por su forma de caminar? Los chancas de Andahuaylas parecían ser parientes cercanos de los demás grupos que habitaban en la actual provincia de Ayacucho. Garcilaso (1943, lib. 4, cap. XV) menciona los ayllus que comprendía el grupo de los chancas, según él eran: los hancohuallus, los utunsullas y los urumarcas, habitantes del valle del río Pampas; los vilcas, de la meseta que está sobre la orilla izquierda del mismo río; los pocras, de los valles que circundan la actual ciudad de Ayacucho; los iquichanos, de las montañas al norte de Huanta; los morochucos de Cangallo y, por último, los tacmanes y los quiñuallas que vivían entre Abancay y la cordillera nevada.

Navarro del Águila (1930), en su libro *Tribus de Ankco Wallock* da a la confederación chanca mayor extensión territorial pues los alía con los huancas, y otorga mayor importancia a los ayllus pocras. Si bien los chancas formaron quizá parte de una mayor confederación de grupos, no creemos que los demás componentes de la supuesta macroetnía participaran en el ataque al Cusco, de ser esto cierto, las pocas fuerzas cusqueñas no hubieran podido resistir la embestida. Además Betanzos señala una dispersión de los efectivos chancas hacia otras regiones, lo que demuestra la escasa cohesión de sus ejércitos; parecieran, más bien, haber sido hordas dedicadas al pillaje.

Se puede plantear la hipótesis de que los chancas, dado su carácter indómito y belicoso, fueran quizá los responsables de la desintegración del gran centro wari, y los principales culpables de su deterioro.

Durante el gobierno de Viracocha, los chancas salieron de sus tierras decididos a conquistar el mundo, partieron de Paucaray, su pueblo principal, situado a tres leguas de Parcos. Según la usanza andina, dividieron sus ejércitos en tres partes, una de ellas tomó la ruta hacia Cuntisuyu, teniendo por jefes a Malma y a Irapa o Rapa, quienes representaban las mitades organizadoras de arriba y de abajo. El segundo ejército se dirigió también al Cuntisuyu, aunque Sarmiento de Gamboa afirma que fue al Antisuyu; sus generales fueron Yana Vilca y Toquello Vilca o Teclo Vilca. El tercer grupo tomó la ruta más directa al Cusco, y era conducido por Tumay Huaraca y Astu Huaraca; también llevaba consigo a Huaman Huaraca que era el encargado de negociar la rendición del Inca (para un análisis de los apelativos de los jefes chancas, ver Rostworowski 1953).

Llegados los chancas a Vilcacunga, enviaron sus emisarios al Cusco anunciando su intención de someter a los incas. Viracocha atemorizado por la noticia decidió abandonar la ciudad a su suerte y marchó a refugiarse en el fuerte de Caquia Xaquixaguana. Con Viracocha partieron sus dos hijos, Urco y Socso.

Alrededor de Urco conviene hacer una corta digresión: En un anterior trabajo hemos analizado el nombramiento de Urco como corregente del Inca reinante, tema al que volveremos cuando tratemos las sucesiones incaicas y veamos la costumbre existente entre los curacas de asegurar por nombramiento la herencia del cargo, y omitir la norma habitual de la elección. Los cronistas que se refieren a Urco como soberano son los siguientes: Cieza de León, Betanzos, Sarmiento de Gamboa, Santa Cruz

Pachacuti y Herrera. Los cronistas que sólo lo mencionan son: Murúa, Cabello de Valboa, Guaman Poma, Los Quipucamayoc y Cobo. El padre Acosta no nombra a Urco, pero dice que el inicio de las victorias de Pachacutec se debió a que un "hermano" suyo, que poseía el señorío en vida de su padre, quedó vencido en una batalla que libró contra los chancas. Otros cronistas como Las Casas y Román-Zamora señalan a Pachacutec como defensor del Cusco; Calancha asegura que Pachacutec les quitó, a su padre y a su hermano, el gobierno; "aunque Garcilaso dice que el que quitó el Reyno a su padre fue el Viracocha". Herrera en la portada de la Década Quinta de su crónica ilustra a Inca Urco con las insignias del mando.

Volvamos a la leyenda, cuando la lucha entre los incas y los chancas adquiere un carácter épico ante la proximidad de las tropas enemigas. En la abandonada ciudad sólo permaneció el joven Cusi Yupanqui, supuesto "hijo" de Viracocha, con sus generales Vicaquirao, Apo Mayta y Quiliscachi Urco Guaranga, a quienes se unieron sus cuatro servidores o criados: Pata Yupanqui, Muru Uanca, Apo Yupanqui y Uxula Urco Guaranga. Sarmiento de Gamboa señala que siete señores además de Cusi Yupanqui quedaron en el Cusco: Inca Roca, Quilliscachi Urco Guaranga, Chima Chaui, Pata Yupanqui, Viracocha, Inca Paucar y Mircoymana, el ayo del Inca Yupanqui. El número ocho, como ya dijimos, representa un múltiplo de la dualidad y por lo tanto de la cuatripartición, cifras organizadoras que figuran en el sistema cusqueño.

La narrativa de Betanzos cobra aquí el tono de los largos cantares de la tradición oral, sin dejar de lado cierta semejanza con los relatos épicos medievales. Cusi Yupanqui envió a los tres señores que quedaron con él a que buscasen ayuda entre los curacas vecinos, quienes, por temor a los chancas y por las pocas fuerzas incaicas denegaron el socorro. Los escasos efectivos cusqueños forman parte de las expresiones míticas, pues el triunfo posterior aumentó la grandeza del héroe.

La leyenda narra que estando solo y muy acongojado por la situación, el virtuoso joven Cusi Yupanqui se quedó dormido, y en sueños se le apareció la imagen del dios Viracocha quien le profetizó su próxima victoria (esta parte del mito tiene un marcado sabor europeo, pues la tradición andina mandaría ofrecer cuantiosos sacrificios a una huaca para así obtener de ella un oráculo). Al día siguiente, después de este sueño, aparecieron los chancas sobre el cerro Carmenca y bajaron en atropellados escuadrones dando voces y alaridos (ver Hernández y otros 1987).

Según Cieza, los defensores de la ciudad habían cavado grandes fosos recubiertos de ramas y tierra donde, en su apresurada carrera, fueron cayendo los chancas. Sarmiento de Gamboa (1943, cap. 27) habla de la ayuda proporcionada por la curaca Chañan Cury Coca, perteneciente a los ayllus de Choco y Cachona, quien al frente de su ejército rechazó el ataque enemigo.

El mito da cuenta de la milagrosa intervención de los *pururauca* en el momento crítico de la lucha, y de cómo esas simples piedras ganaron vida y se transformaron en fieros soldados responsables de la victoria de los incas en el momento más angustioso del encuentro (Santa Cruz Pachacuti 1928; Cobo 1956). La fama de los *pururauca* alcanzó gran difusión entre los enemigos de los incas, y en ciertas ocasiones los curacas se rindieron sólo ante el temor de enfrentar a tan aguerrido ejército.

Mientras tanto, Cusi Yupanqui y los siete jefes "hermanos" lograron detener la embestida chanca y, aprovechando la situación, el joven príncipe se lanzó hacia sus enemigos para apoderarse del ídolo o *guanca* que representaba a Uscovilca, y de su *unancha* o estandarte. Los chancas, viéndose sin su *mallqui* se dieron a la fuga y no se detuvieron hasta llegar a Ichopampa. Los *sinchi* o curacas vecinos que aguardaban el resultado de la batalla apostados en las alturas cercanas al Cusco, abandonaron sus puestos para unirse a las victoriosas fuerzas cusqueñas y perseguir a sus enemigos.

Para Sarmiento de Gamboa (1943, cap. 28), el segundo encuentro contra los chancas tuvo lugar en Ichopampa, esta vez los

efectivos cusqueños fueron engrosados por los ejércitos de los curacas vecinos, deseosos de plegarse a los victoriosos incas. En el encuentro perecieron los dos jefes chancas y la desordenada desbandada de sus huestes permitió a los incas reunir un cuantioso botín, suceso de gran trascendencia para el desarrollo del encumbramiento cusqueño, como lo veremos más adelante.

Después de la victoria conseguida por Cusi Yupanqui, según detallada narración de Betanzos, el joven vencedor acudió al lugar en donde se encontraba el Inca Viracocha para que, de acuerdo con la usanza andina, el soberano pisase los despojos de los derrotados chancas en signo de conquista. Grande sería el desconcierto del Inca al ver tendidos en el suelo a los humillados chancas; sin embargo, se negó a asumir el acto de triunfo y quiso que fuese Urco el que se pasease sobre el botín obtenido. La pretensión de Viracocha disgustó a Cusi Yupanqui quien fue entonces alertado por un capitán suyo de la preparación de una emboscada contra su persona, y de la salida sigilosa de tropas de Viracocha de la fortaleza en donde se hallaban hacia un destino desconocido.

Dada la situación, Cusi Yupanqui ordenó que sus efectivos se dividieran en dos partes, una se quedaría con él y la otra seguiría a la gente de Viracocha para averiguar si se trataba de una emboscada, o si marchaban al Cusco con el fin de iniciar algún movimiento contra Cusi. Mientras tanto Viracocha aguardaba a Yupanqui en un aposento con los sometidos jefes chancas tendidos en el piso, pero Cusi temeroso de una traición entró a la *callana* rodeado de sus hombres bien armados. Al insistir Viracocha en que fuese Urco quien asumiera el triunfo, Yupanqui decidió recoger el botín y retornar al Cusco. En el camino de regreso fue atacado por la gente de Viracocha cuando pasaba por un desfiladero pero, advertido, la emboscada fracasó, y el joven hizo su triunfal ingreso al Cusco.

Betanzos sitúa el segundo y definitivo encuentro con los chancas, a raíz de estos episodios, en la batalla de Xaquixaguana. Después de la segunda derrota de los chancas, Yupanqui perdonó la vida a los xaquixaguanas, diciendo que fueron forzados a participar en la lucha contra los cusqueños y les ordenó cortarse los cabellos a la usanza inca. En cambio, castigó duramente a los principales chancas ahorcándolos y poniendo sus cabezas en altos palos, siendo sus cuerpos quemados en señal de escarmiento.

Luego de esos sucesos, llegaron al Cusco noticias de que Inca Urco se hallaba en Yucay con una junta armada. Yupanqui no aguardó algún indicio de ataque, sino que marchó a Yucay acompañado de su "hermano" Roca. En el enfrentamiento, Urco, que se encontraba sobre la barranca del río, fue herido por una piedra en la garganta y cayó al agua; trató de huir nadando en el sentido de la corriente hasta que llegó a la peña Chupellusca, una legua abajo de Tambo, pero allí fue alcanzado por los soldados de Yupanqui quienes le dieron muerte.

El vencedor de los chancas

En un trabajo publicado el año 1953 dedicamos un capítulo para analizar quién fue el personaje que obtuvo la victoria sobre los chancas. Si bien para el análisis del mito no tiene relevancia quién logró dicha victoria, sí lo tiene para la historia incaica, sobre todo si tomamos en consideración que la derrota definitiva de los adversarios del Cusco ocurrió sólo unas cuantas generaciones antes de la aparición de los europeos en estas tierras. Dicho en otras palabras, los episodios que hemos narrado no son mitos de origen, sino narrativa que explica la expansión incaica, acontecimiento acaecido un siglo antes de la conquista española.

Antes de iniciar un análisis de la situación engendrada por la guerra y derrota de los chancas, cabe preguntarse si efectivamente tuvo lugar un ataque de tribus enemigas al Cusco y cuándo pudo haberse efectuado. Este último enfrentamiento debió ser el punto culminante de guerras y combates librados desde tiempo atrás entre incas y chancas, que sólo pudo terminar con el triunfo de uno de ellos. Es obvio que los incas fueron los favo-

recidos, pues de lo contrario la historia andina hubiera tomado un curso muy diferente.

A principios del siglo XV el ámbito del Cusco y sus alrededores se tornaba estrecho y pequeño para la ambición, largo tiempo reprimida, de los incas. Su anhelo de conquista se encontraba detenido por poderosos vecinos, al mismo tiempo que les hacía falta una organización para conservar sus posesiones. Más aún, es muy posible que las guerras que constantemente se repetían contra los mismos enemigos a lo largo de los primeros reinados incaicos hayan sido realizadas con miras a obtener un botín y no de adquirir posesiones territoriales. El hecho de acaparar cuantiosos despojos era un deseo de los curacas en general, pues con el botín podían ser generosos con sus aliados y afianzar sus lazos de reciprocidad y parentesco.

Estas circunstancias cambiaron a raíz de la victoria sobre los chancas; los incas no sólo desearon posesionarse de valiosos despojos, sino que su meta fue establecer una situación de reciprocidad con los jefes de otras etnías, tema que veremos en detalle más adelante.

Hasta la llegada de los chancas a Carmenca, a las puertas del Cusco, el curacazgo inca no era ni más extenso, ni más poderoso que las diversas etnías vecinas. Cada valle, cada villorio tenía a un *sinchi* o jefe guerrero para su defensa, e interminables guerras y luchas mantenían a todos esos pequeños señoríos en un estado permanente de alerta. Sólo los chancas, tras repetidas victorias sobre sus comarcanos, venían ensanchando sus dominios. La expansión chanca iba en línea ascendente y tenía forzosamente que enfrentar un día a los cusqueños.

Dada esa situación, es explicable que la victoria de los incas tenía que transformar y cambiar el equilibrio presente hasta ese momento. Una brecha quedó abierta en el círculo de vecinos hostiles y los cusqueños se lanzaron a través de ella a sus guerras de conquista.

El crédito de la victoria conseguida confería a los incas una enorme ventaja y superioridad sobre los otros *sinchi* y curacas.

Muchos de éstos no sólo tratarían de aliarse con ellos, sino que la reciprocidad con los del Cusco fue seguramente muy estimada y buscada. El camino hacia el explosivo engrandecimiento inca estaba abierto. Robustecidos y rodeados de prestigio pudieron destruir a los chancas en sus propios territorios, hazaña con la que no podían soñar anteriormente. Después de estos triunfos no fue difícil para los cusqueños vencer también a los ayarmacas y afianzar así sus posesiones en las cercanías de su capital. Paso importante antes de pensar en lejanas conquistas.

Si tomamos la guerra contra los chancas como el punto de partida para la formación del Tahuantinsuyu y el inicio del auge inca, es natural que el jefe que llevó el señorío a la victoria sea la figura más destacada de la historia inca. Sin embargo, este es un punto muy discutido y ofrece serias discrepancias, por ese motivo nos vemos obligados a realizar un análisis de las fuentes, es decir de las crónicas.

Surge una confusión de personajes y episodios que aumentan el carácter mítico de los sucesos. ¿Cuál será la verdad histórica? ¿Existieron Viracocha y Pachacutec como personajes distintos, o se trató de una sola persona dividida por un desdoblamiento de los cantares indígenas? ¿Ocurrieron estos hechos antes y fue la narración de los cronistas la que acortó el tiempo?

Es indudable que a partir del asesinato de Yahuar Huacac se acumulan los interrogantes, y en este punto el relato de los cronistas se vuelve nebuloso. Cieza de León menciona la elección de Viracocha al poder, y si se examinan los nombres de los jefes militares de estos dos soberanos nos damos cuenta de que son los mismos y que posiblemente pertenecieron a la misma generación (Sarmiento de Gamboa 1943, caps. 23 y 25). También el relato de las visiones del Hacedor, atribuidas tanto a Viracocha como a Pachacutec, en vísperas del ataque chanca, tienen un marcado sabor a canciones de gesta.

Sobre esto último, queremos insistir en el aspecto medieval de la narración acerca de la aparición del dios Viracocha o del Sol y de las plegarias que habría elevado el futuro héroe. La con-

sulta de numerosos expedientes contra la idolatría de los naturales nos enseña que la actitud indígena en esos momentos debe haber sido muy diferente. Antes del encuentro contra los chancas debieron hacer numerosos sacrificios de llamas, cuyes, hojas de coca, sebo e incluso niños. Las huacas andinas y las *guanca*, piedras sacralizadas, debían recibir ofrendas si se quería obtener su apoyo y benevolencia. Una vez satisfechas hablaban y emitían oráculos, manteniendo una estrecha vinculación con sus fieles.

Por los motivos expuestos, nos vemos obligados a comparar las fuentes, es decir la información de los cronistas. Las dificultades arrancan de la crónica de Garcilaso de la Vega quien, en oposición a la mayoría de cronistas, señaló al Inca Viracocha como el triunfador de las jornadas contra los chancas. Ante dicha afirmación debemos examinar las noticias suministradas por Garcilaso y compararlas con las demás fuentes. Al mismo tiempo tenemos que buscar los motivos por los cuales Garcilaso sintió la necesidad de cambiar las referencias existentes sobre los acontecimientos. Para una mejor comprensión, hemos elaborado un cuadro donde aparecen divididas las diferentes versiones de los cronistas según los datos que ofrecen. Así tenemos tres grupos (ver página siguiente).

En la primera columna figuran doce cronistas, todos ellos atribuyen la victoria a Pachacutec. El Inca Yupanqui de Cieza de León no podía ser otro que Pachacutec, pues en diversos pasajes de su crónica encontramos explicaciones sobre quién fue Yupanqui y dice "que Inca Yupanqui, hijo de Viracocha Inca le acrecentó de riquezas" (se refiere al Coricancha) y en otro lugar añade: "en tiempo del Inca Yupanqui se acrecentó de tal manera que cuando murió y Tupac Yupanqui su hijo hobo el imperio, quedó en esta perfición" (*Señorío de los Incas*, 1943, caps. XXVII y XLVIII).

No hay duda posible sobre la identidad de Inca Yupanqui como hijo de Viracocha y padre de Tupac o sea el noveno soberano de la versión oficial de la historiografía incaica. Con fre-

Cronistas que atribuyen la victoria a Pachacutec	Cronistas que atribuyen la victoria al Inca Viracocha	Cronistas que no mencionan esta guerra, pero dan algún dato indirecto
Cieza de León Las Casas Polo de Ondegardo Sarmiento de Gamboa Acosta Gutiérrez de Santa Clara Jesuita anónimo Santa Cruz Pachacuti Cobo Calancha Román y Zamora Herrera	Garcilaso de la Vega Cobo Anello Oliva	Murúa menciona la existencia de Urco y las conquistas de Pachacutec en Vilcas y Jauja. Molina, el cusqueño, atribuye a Pachacutec la visión del Hacedor. Cabello de Valboa habla de dos guerras de Yupanqui contra los chancas Diego Hernández, el Palentino, menciona a Pachacutec como el conquistador de Vilcas, importante centro chanca

cuencia encontramos que los cronistas nombran a este inca sólo como Yupanqui, explicando que añadió a su nombre el apelativo de Pachacutec después de la victoria sobre los chancas, además cuando un Inca asumía el poder era una costumbre cambiar de apelativo (Santa Cruz Pachacuti 1968; Quipucamayos de Vaca de Castro 1920).

En cuanto al relato de Anello Oliva (1895, cap. II), su informante fue Catari de Cochabamba y según su decir Viracocha y Pachacutec fueron una misma persona, y le atribuye al primero la sumisión de los chancas sin mencionar el ataque al Cusco. Por último, Cobo (1956) ante la dificultad de emitir un juicio escoge

el recurso de atribuir a ambos Incas los mismos sucesos, hecho que lo descalifica como informante.

En la tercera columna figuran los cronistas que no aluden a ninguno de los dos Incas como vencedores, pero proporcionan ciertos datos que pueden ser de utilidad. La conquista de Vilcas significa la sumisión chanca, pues se trataba de un centro importante de dicha etnía, y el personaje que venciera a los chancas en el Cusco tenía que continuar la guerra en territorio enemigo.

Guaman Poma no menciona el ataque al Cusco y más bien señala extensas conquistas realizadas por Yahuar Huacac en territorios pertenecientes a los chancas, y atribuye las mismas hazañas al Inca Viracocha. Más arriba hemos manifestado que las luchas entre incas y chancas duraron largos años y posiblemente se repitieron con cada gobierno.

Para esclarecer los sucesos, cabe notar que Guaman Poma al escribir sobre los capitanes famosos menciona al sexto: Otorongo Achachi, hijo de Inca Roca; al séptimo como hijo de Yahuar Huacac, y al octavo capitán como hijo de Pachacutec, sin nombrar a los capitanes de Viracocha. Por otro lado, y siempre según Guaman Poma, el primer capitán, hijo de Manco Capac y de Mama Huaco se llamó Pachacutec. Existe la posibilidad de que Cusi Yupanqui o simplemente Yupanqui perteneciera a la descendencia de la guerrera Mama Huaco, pues nació en el linaje de Iñaca Panaca en Cusi Cancha, de un posible ayllu dador de mujeres. Esta suposición obligaría a replantear el problema y explicaría el lugar preponderante otorgado por este Inca a la pareja mítica de Manco Capac y Mama Huaco, al tiempo que reorganizó los ayllus y linajes del Cusco.

Pero volvamos a la información de Garcilaso para preguntarnos si su versión, tan diferente de la mayoría, se debió a un desconocimiento de los hechos, a la lejanía de su tierra natal o al tiempo transcurrido entre su partida del Perú y la redacción de su crónica. Sin embargo, Garcilaso, según su propio decir, conoció y consultó las crónicas de Acosta y de Cieza de León, ambos cronistas contrarios a la versión suya. Un error intencional de

Garcilaso, que podemos probar, es el que cometió con las momias reales encontradas por Polo de Ondegardo en el Cusco. Allí, su deseo de ocultar los hechos, de cambiar o sustituir a las momias y los nombres de los Incas, es inocultable.

Sabemos que la momia del Inca Viracocha fue encontrada por Gonzalo Pizarro en Xaquixaguana quien ordenó fuese quemada. Los indígenas recogieron sus cenizas y las guardaron en una tinaja; años más tarde, el licenciado Polo las descubrió (Acosta 1940, lib. 6, cap. XX; Sarmiento de Gamboa 1943, cap. XXV; Calancha 1638, lib. 1, cap. XV). Una suerte semejante corrió la momia de Tupac Yupanqui al ser quemada por Chalcuchima, general de Atahualpa; fue también Polo el que halló sus cenizas en Calispuquio junto con su *huauque* o doble (Sarmiento de Gamboa 1943, cap. LIV).

En cuanto a la momia de Pachacutec, fue hallada por Polo de Ondegardo (1916b) en Tococache, adonde había sido trasladada por los naturales desde su lugar original en Patallacta. En Tococache el Inca había ordenado la edificación de un templo consagrado al Trueno, huaca que había escogido por su *huauque*. Polo, al referirse a la momia de Pachacutec dice lo siguiente:

> "quando descubrí el cuerpo de Pachacuti inga Yupanqui Inga que fue uno de los que yo embyé al Marqués a la ciudad de Los Reyes que estaua embalsamado e también curado como todos vieron e hallé con él el *ydolo principal de la provincia de Andavaylas porque la conquistó* este e la metió devajo del dominio de los yngas quando venció a Barcuvilca el señor principal della, y le mató" (el subrayado es nuestro).

Este ídolo chanca hallado al lado del cuerpo de Pachacutec prueba que fue este Inca el que venció a los chancas. Cobo (1956, lib. 13, cap. XII) confirma la costumbre indígena de que el conquistador de una región conservaba los ídolos del lugar que doblegaba. A la muerte del Inca pasaban a su linaje o *panaca*.

Acosta (1940, lib. 6, cap. XXI) menciona también el descubrimiento de Polo y describe la momia de Pachacutec en los siguientes términos:

> "halló traslado de Patallacta a Tococache donde se fundó la parroquia de San Blas. Estaba el cuerpo entero y bien aderezado con cierto betún que parecía vivo. Los ojos tenía hechos de una telilla de oro, tan bien puestos que no le hacía falta los naturales; y tenía en la cabeza una pedrada que le dieron en cierta guerra. Estaba cano y no le faltaba cabello como si muriera aquel mismo día, haciendo más de sesenta u ochenta años que había muerto".

El detalle que cuenta Acosta de la cicatriz que lucía en la cabeza la momia de Pachacutec es confirmado por Cabello de Valboa y por Sarmiento de Gamboa (1943, cap. XXXIX; Cabello de Valboa 1951, cap IV; Santa Cruz Pachacuti 1928: 187). Estos cronistas afirmaban que el Inca había recibido una herida durante un encuentro, hecho que ayudó en el reconocimiento de la momia. Otra circunstancia que sirve para identificar al Inca es la mención de sus canas, todos los datos concuerdan sobre la edad avanzada que tenía cuando murió.

Ahora bien, a pesar de que Garcilaso tuvo los libros de Acosta y de Cieza, todas las referencias que él consigna en su crónica son totalmente distintas. De las tres momias masculinas que vio en la posada de Polo de Ondegardo, alude a la una como perteneciente a Viracocha, la segunda a Tupac Yupanqui y la tercera a Huayna Capac (Garcilaso 1943, t. 1, lib. 5, cap. XXIX). Cuenta Garcilaso que Polo le mostró las momias dándole a cada una su nombre, pero el licenciado no pudo proporcionar esa información por ser diametralmente opuesta a lo averiguado y escrito por él.

No se puede alegar en favor de Garcilaso que hubiese olvidado y confundido las momias por haberlas visto hacía muchos años, porque él mismo cuenta que disponía de la crónica de Acosta. Es sorprendente que Garcilaso no mencione para nada la momia de Pachacutec, y en su lugar nos hable de la de Viracocha. Es así que cambió arbitrariamente los restos de Pachacutec por los de Viracocha e hizo con los cuerpos de los difuntos Incas lo que había hecho con las hazañas de sus vidas. Dicho en otras palabras, trocó los cuerpos de los soberanos de la misma manera como había cambiado los sucesos de sus gobiernos. Es decir, permutó las momias y los acontecimientos de un Inca a otro de manera deliberada. Omitió también nombrar al ídolo chanca que acompañaba al cuerpo del difunto Pachacutec, cuando sabemos a través de Cobo que era costumbre conservar las momias de los jefes guerreros junto con los ídolos de los pueblos conquistados por ellos.

¿A que se debió la actitud de Garcilaso de esconder y trastocar los acontecimientos? Según el razonamiento europeo, no había ninguna razón para relatar en forma tan diferente la historia inca. La explicación debemos buscarla en los más puros criterios indígenas que aplicó Garcilaso, juzgando los acontecimientos con toda la pasión existente entre las *panaca*, que en el Cusco formaban bandos políticos.

En las guerras entre Huascar y Atahualpa se crearon camarillas encabezadas por Capac Ayllu, *panaca* de Tupac Yupanqui, y por Hatun Ayllu, linaje de Pachacutec. Garcilaso descendía por su madre de la *panaca* de Tupac Yupanqui, al igual que Huascar identificado con la misma *panaca* por su madre Raura Ocllo; mientras que, según nuestra investigación, Atahualpa pertenecía por su madre a Hatun Ayllu. Las guerras por la sucesión de Huayna Capac tomaron prontamente un giro en torno a litigios y rivalidades entre estas dos *panaca* reales, pero no nos adelantemos, lo anticipamos aquí sólo para tratar de explicar los sentimientos del Inca escritor.

Toda esta acumulación de rencores y odios, aumentados por la quema de la momia de Tupac Yupanqui, y por el ensañamiento de los generales de Atahualpa en Huascar y sus deudos, afectaron profundamente a Garcilaso y lo impulsaron a trastocar los

sucesos. Por otro lado, como ya hemos visto, silenciar los acontecimientos y alterar los eventos era un hecho frecuente en la historiografía andina. La misma pasión movió también a Betanzos en sentido contrario, al omitir a Huascar de su lista de soberanos cusqueños de la *capaccuna*. De no haber sido truncado el desarrollo inca por la llegada de los españoles, todos los episodios sobre Huascar hubieran desaparecido de los cantares, *quipu* y pinturas oficiales. Su recuerdo se hubiera conservado sólo en su propia y disminuida *panaca*.

Debido al hábito andino de adulterar los eventos se hace imposible relatar una historia inca verídica, coherente y segura. Cada suceso debería ser comprobado, lo cual es imposible por falta de documentación. El caso de la transposición de las momias reales realizada por Garcilaso y su flagrante enredo intencional, es comprobable porque ocurrió ya en época colonial, y es posible comparar testimonios escritos.

Esto demuestra que una historia inca podía ser relatada de tres o cuatro maneras diferentes, y en ellas se basaron los cronistas. De allí que la guerra contra los chancas tenga que ser investigada con gran cautela para poder así desbrozar el mito de la realidad. De gran ayuda son las referencias arqueológicas que pueden colaborar con las noticias etnohistóricas y, en algunos casos, oponerse a ellas. González Carré (1981, 1987), al investigar la historia de Ayacucho encuentra que al debilitarse el poderío wari surgieron unas etnías por los años de 1200 a 1470 d.C. que él identifica con los chancas y sus grupos afines.

Los estudios arqueológicos han permitido descubrir más de ciento veinte asentamientos a lo largo de la cuenca del río Pampas. Dichos pueblos se encuentran entre los 2,000 a 4,000 metros sobre el nivel del mar; tal ubicación muestra que sus habitantes tuvieron la necesidad de dominar los lugares estratégicos para su defensa. Sus restos de cerámica, burda y simple, no guardan relación con la alfarería sofisticada de la época wari, indican más bien que sufrieron la invasión de pueblos de cultura inferior. Para González Carré, los chancas y sus aliados fueron hordas

que dominaron la región de Ayacucho, Huancavelica y Andahuaylas, y los responsables de la destrucción de la ciudad wari.

Los hallazgos arqueológicos confirman nuestras hipótesis y nos permiten presentar un último problema: descubrir los motivos y razones que llevaron a Cusi Yupanqui a escoger como nombre de gobernante el de Pachacutec. Adelantaremos aquí una conjetura, muy especulativa, que no podemos probar, pero que creemos necesario plantear y discutir pues es la única manera de avanzar en la investigación: en el caso de ser los chancas y tribus emparentadas los destructores de la hegemonía wari, la victoria inca sería una remota revancha por un suceso legendario acaecido siglos atrás. En el Cusco de aquel entonces debían conservarse mitos y recuerdos sobre el pasado, a pesar de haber transcurrido varios siglos desde el final de la tercera época wari hasta los inicios del auge inca. El ejemplo del mito de Mama Raiguana, diosa de la sierra central y norcentral, conservado en el actual pueblo de Pampas en el valle alto de Chancay como un relato folclórico de una madre campesina, nos permite afirmar la pervivencia de la tradición oral (Rostworowski 1983; Arteaga León 1976). Es sobre la base de este supuesto que nos permitimos aventurar que algunos soberanos waris llevaron el apelativo Pachacutec, y que Cusi Yupanqui optó por el nombre que le recordaba antiguas grandezas de aquella hegemonía, y que posiblemente se sintió heredero de los legendarios señores waris y deseó emularlos (ver la numerosa lista de soberanos dada por Montesinos, cabe la lejana posibilidad de que sea una lista de los señores waris).

Por otra parte, cuando en el Cusco sucedía algún alboroto mayor en las sucesiones, el Inca que obtenía la *mascapaycha* afirmaba su situación eligiendo un nombre espectacular, como en los casos de Viracocha después del asesinato de Yahuar Huacac en la convulsionada situación del Cusco, de Cusi Yupanqui a raíz de la guerra contra los chancas y la muerte de Urco y, por último, de Atahualpa que escogió por apelativo real el de Tisci Capac al triunfar sobre Huascar (Quipucamayos de Vaca de Castro 1920; Santa Cruz Pachacuti 1928).

Para sostener, como quiere Imbelloni (1943), un recuerdo milenario y un retorno cíclico es necesario, ante todo, conocer algún tipo de escritura y de cómputo para contabilizar el paso de los años. El sistema de los *quipu* no era suficiente para ese fin; los naturales no llevaron cuentas de esa naturaleza porque no medían el tiempo por años solares. Cuando los españoles quisieron saber el número de años transcurridos desde la muerte de Huayna Capac hasta la llegada de Pizarro en su tercer viaje, la información fue confusa y distinta en cada informante. Si los hispanos no pudieron precisar con exactitud los hechos acaecidos sólo unos cuantos años antes, menos pudieron los naturales conservar la noción de mil años. Los indígenas no llevaban tampoco el registro de sus edades personales por años, sino por ciclos biológicos o vitales. Esto se nota también en las innumerables probanzas de los documentos administrativos y judiciales, como ese testigo indígena que afirmó no saber su edad porque ellos "no cuentan años" (Espinoza 1971: 204).

De la misma manera, las edades de Guaman Poma y las narraciones del diluvio son transposiciones de creencias judeocristianas, sin base andina. Cuando en un mito andino se narran grandes inundaciones o torrenciales lluvias, probablemente se trata de las apariciones del fenómeno del Niño, es decir de trastornos en las corrientes marítimas.

Los nueve Pachacuti de Imbelloni y las cuentas cíclicas son sólo una transferencia del pensamiento del Viejo Mundo a los Andes, hecho frecuente en la historiografía andina.

LA RECIPROCIDAD

La reciprocidad era un sistema organizativo socioeconómico que regulaba las prestaciones de servicios a diversos niveles y servía de engranaje en la producción y distribución de bienes. Era un ordenamiento de las relaciones entre los miembros de una sociedad cuya economía desconocía el uso del dinero. Existió en todo el ámbito andino y actuó como eslabón entre los diversos modelos de organizaciones económicas presentes en el amplio territorio.

Numerosos antropólogos han realizado estudios en variadas comunidades campesinas del Perú en un esfuerzo por investigar el funcionamiento actual de la reciprocidad y por esclarecer su articulación y permanencia (Alberti y Mayer 1974). Otros han comparado culturas antiguas cuya caracerística común fue el desconocimiento del dinero (Polanyi 1957; Sahlins 1972).

Según los estudios de Murra (1972), se distinguen dos niveles en la reciprocidad: por una parte las comunidades rurales (ayllus) unidas entre sí por lazos de parentesco y regidas por un principio de reciprocidad y, por otra parte, el Estado inca, rodeado de un aparato militar y administrativo, beneficiario de las prestaciones de servicio de sus súbditos y cuyos excedentes eran redistribuidos. Wachtel (1974: 1353) encuentra que al surgir el Estado inca, la estructura de una primera etapa de la reciprocidad sufrió un cambio, usándose en otro contexto que permitió el desarrollo del aparato estatal, mientras que el antiguo enunciado de la reciprocidad cumplía sólo una función ideológica que disimulaba y justificaba las nuevas relaciones sociales.

Se distinguen dos etapas o épocas en el desarrollo de la reciprocidad. La primera corresponde a los inicios del desenvolvimiento incaico, y regulaba las relaciones entre los varios señores del área cusqueña. En esa época, el poder del Inca era sumamente limitado, no podía libremente ordenar la realización de las principales obras de infraestructura que debían promoverse para dar inicio al predominio inca. De allí la gran importancia que tenía en los cusqueños el manejo de la reciprocidad para alcanzar sus fines y aprovechar el máximo del sistema. La segunda etapa de la reciprocidad comprende su funcionamiento durante el apogeo, cuando el sistema sufrió transformaciones con el fin de adaptarse a las exigencias de un Estado.

La reciprocidad en su forma primitiva

Para conocer el desarrollo de la reciprocidad y su funcionamiento en los inicios del Cusco recurrimos de nuevo a la crónica de Betanzos, pues es la única que aporta un enfoque no solamente andino, sino que señala cómo se cumplieron las primeras gestiones para cambiar la situación del curacazgo del Cusco en un gobierno más poderoso y centralizador.

Después del triunfo incaico sobre los chancas, un naciente equilibrio del poder se gestó en el Cusco. Si bien Yupanqui había adquirido un gran prestigio militar, y podía contar con numerosos aliados, estaba lejos de poseer un dominio absoluto o directo sobre los otros señores; no podía ordenar ni realizar obras sin contar con el visto bueno y el apoyo de los demás curacas. Le era imposible disponer directamente de la fuerza de trabajo, necesitaba de sus vecinos. Al empezar la expansión inca, la autoridad no se ejercía directamente, sino a través de la reciprocidad y de la *minka*, palabra cuyo verbo *minccacuni* significa, según González Holguín, "rogar a alguno que me ayude prometiéndole algo" (1952).

¿Qué sucesos se desprenden de la crónica de Betanzos que permitan apreciar las gestiones iniciales del engrandecimiento de los incas? Ante todo, aparecen las relaciones existentes entre los incas y los curacas. Todo trabajo que deseaba realizar Yupanqui, lo tenía que solicitar y "rogar" a los señores vecinos. Tenía primero que convocarlos a venir al Cusco, agasajarlos con regalos, comidas, y días enteros transcurrían en regocijos; sólo después podía el Inca formular su "ruego" y pedir la colaboración de los curacas para proporcionar la fuerza de trabajo para emprender tal o cual obra.

Si el Inca deseaba agradar y congraciarse con sus vecinos debía forzosamente mostrarse "generoso" con ellos, darles mujeres, ropa, objetos suntuarios, coca, entre otros. En esta situación, los Incas estaban obligados a poseer una cantidad apreciable de regalos; dicho en otras palabras era esencial tener un monto de

bienes en excedente y disponible que fuese un elemento de obsequio, a cambio del cual recibirían la fuerza de trabajo indispensable. En aquel entonces, un simple curaca rural debió ser bastante pobre y rústico en cuanto a disponer de valores costosos, es por eso que cobró tanta importancia el botín obtenido por los incas después de la derrota de los chancas. El cuantioso despojo fue, según nuestra opinión, el paso trascendental que permitió a lo Incas ser "dadivosos", afianzando así el engranaje de la reciprocidad. Por ese medio pudieron atraer a su órbita la ayuda de los curacas comarcanos, lo que significaba, en otras palabras, tener acceso a la mano de obra del señor vecino, sin la cual era imposible emprender las obras de estructuras necesarias para dar comienzo al crecimiento.

El botín reunido a raíz de la derrota final sobre los chancas debió ser cuantioso si tomamos en cuenta que parte de su ejército había incursionado con éxito en el área del Cuntisuyu. Es muy probable que los incas, cuando ocuparon los principales centros chancas, reunieran los bienes logrados anteriormente por éstos en acciones de rapiña.

Según Betanzos, todos los importantes trabajos iniciados y emprendidos por Yupanqui fueron hechos en cierto orden. Ya hemos dicho que era imprescindible montar las estructuras fundamentales que permitieran establecer la organización inca. Para la historia en sí no interesa saber quién o quiénes principiaron tales obras, sin las cuales no hubiera podido extenderse el curacazgo cusqueño. Lo interesante de la descripción de Betanzos es el modo como se fueron ejecutando los trabajos esenciales sobre los cuales reposaría la organización estatal.

Una de las primeras medidas de Yupanqui al ser designado Señor del Cusco fue efectuar un nuevo reparto de tierras en los alrededores de su ciudad. Sobre esta medida retornaremos posteriormente, pero la mencionamos aquí porque fue una manera de satisfacer a las *panaca* y ayllus afines a los incas, de contentar y recompensar a los que habían luchado por el triunfo cusqueño. El antiguo cantar de Hatun Ayllu aflora en la narrativa de Be-

tanzos cuando narra el paseo dado por Yupanqui a lo largo del pueblo y sus alrededores, mirando y reflexionando en lo que convenía y deseaba ejecutar.

Yupanqui realizó también la construcción de depósitos en los contornos del Cusco. Era una manera lógica de empezar las obras porque sin un adecuado almacenamiento de alimentos y de objetos manufacturados le hubiera sido imposible mostrarse "generoso", es decir, no hubiera podido continuar con los requerimientos de la reciprocidad. Por eso invitó a los curacas comarcanos a venir al Cusco, recibiéndolos con grandes regalos y comidas rituales pues ninguna labor se cumplía en los Andes sin este previo requisito fundamental e indispensable, después de lo cual Yupanqui hizo su "petición": es decir manifestó a los curacas su deseo de edificar un gran número de depósitos con la fuerza de trabajo que ellos disponían.

> "todo lo cual aceptaron de hacer los tales caciques porque entendían que Inca Yupanqui era Señor que sabía bien satisfacer todo servicio que le fuese hecho" (Betanzos 1968, cap. XII: 35).

y ellos pidieron:

> "les señalasen los sitios y lugares de ser hechos los depósitos, porque los que cada uno de ellos había de hacer" (ibídem).

Este ruego de Yupanqui muestra aún el restringido poder del curaca cusqueño, y que posiblemente no disponía de suficiente mano de obra para emprender solo la ejecución de semejante tarea.

Cuando terminaron la edificación:

> "Inga Yupanqui mandó juntar los caciques y señores que... le habían hecho servicio y les hizo numerosas mercedes, dándoles ropa, mujeres de su linaje y les permitió descansar un año en sus señoríos..." (ibídem, p. 36).

Transcurrido un tiempo de reposo, el Inca volvió a reunir a los jefes comarcanos y cada uno trajo consigo productos para llenar los depósitos; en aquella oportunidad, los convites y festejos duraron cinco días, en otras ocasiones los regocijos se prolongaban una "luna entera". Al finalizar los festejos, el curaca del Cusco hizo una nueva "petición": solicitó la construcción de la "fortaleza" de la ciudad.

Aquí sólo interesa subrayar este primer método para colmar los depósitos de productos; una modalidad diferente se emplearía cuando el poderío del Inca fuese ilimitado. Hasta aquí apreciamos que en las obras emprendidas el soberano no impartía órdenes tajantes y directas a los señores, sino que solicitaba su ayuda y colaboración y ellos a su vez aceptaban lo propuesto por él. Numerosos pedidos formuló Yupanqui a sus señores aliados, ciñéndose siempre a las normas del ritual de la solicitud, estableciendo prioridades en los trabajos a ejecutar. Es así que la reciprocidad jugó un rol primordial como eje de los éxitos incas y desempeñó un papel crucial en el nacimiento del Tahuantinsuyu (Rostworowski 1978c).

Es de suponer que a medida que se ampliaban las conquistas, el número de curacas unidos al Inca por reciprocidad y por lazos de parentesco fue aumentando, lo que dio como resultado una afluencia cada vez mayor de fuerza de trabajo al Cusco.

Si tal fue el modo de proceder andino, puede suponerse que si el "ruego" no se formulaba según las costumbres establecidas, o si la petición no satisfacía a los señores, ya fuese porque el Inca no se mostraba lo suficientemente "generoso" o por cualquier otro motivo, existía la posibilidad de un rechazo de los mismos. Para evitar tal circunstancia, el Inca se veía obligado a mostrarse sumamente "dadivoso" y quién sabe si a veces no se producían propuestas y contrapropuestas. La posibilidad de que los señores no aceptaran el "ruego" del Inca podía ocurrir cuando ellos

quedaban descontentos y ofendidos por alguna omisión del soberano.

Es muy posible que cuando los gobernantes del Tahuantinsuyu acrecentaron su poder, encontraran en el mecanismo de la reciprocidad un estorbo y una demora para sus planes y desearan dejar de lado, por lo menos ocasionalmente, el "ruego" y el "requerimiento" para actuar directamente, lo cual debió perjudicar los estrechos vínculos ancestrales que unían al Sapan Inca con los *hatun curaca* subalternos. Esto se percible claramente en el apogeo inca, que examinaremos a continuación.

Naturalmente, existió una correlación a distintos niveles de reciprocidad: entre los miembros de un mismo ayllu, de varias parcialidades entre sí y pertenecientes a una misma etnía; las relaciones de los *hatun runa* o gente del común con sus señores inmediatos, entre otros. Es importante hacer hincapié que entre los principales y los señores existía una amplia jerarquía, y los lazos que unían a un subalterno con otro personaje superior fueron diversos y se prestan a una investigación detallada que analizaremos al tratar la composición social del Tahuantinsuyu. Desde luego que no se trata de una jerarquía simple del hombre común hacia su curaca y, por encima de él, el Inca. La sociedad andina era mucho más compleja, y en el vasto territorio había a fines del siglo XV y principios del XVI, un número de grandes señores a la cabeza de macroetnías que ejercían un poder mayor que el de un simple y rústico curaca de pueblo.

La reciprocidad durante el Tahuantinsuyu

Con la expansión territorial cusqueña, ya no era dable seguir con el patrón inicial de la reciprocidad. Es natural que la base del sistema sufriese cambios sustanciales para adaptarse a la nueva situación creada. Ante todo, el poder de los gobernantes incas aumentó al ritmo de sus conquistas, lo que hizo imposible que pudieran reunirse con cada curaca de pueblo a comer y beber.

Según Morris y Thompson (1985: 165), la creación de los centros administrativos tuvo como uno de sus fines confirmar las lealtades políticas y la colaboración económica necesaria. Debido a las enormes proporciones del Estado inca, hacía falta lugares donde pudiesen congregarse los jefes étnicos comarcanos a renovar sus alianzas de reciprocidad con el soberano.

Las interpretaciones arqueológicas de los autores mencionados señalan que en la plaza principal de Huanuco Pampa el énfasis no se encontraba en el aspecto militar, como debería tener un puesto de avanzada, sino más bien en el aspecto ceremonial, para ritos y convites en torno a la residencia del Inca o de sus representantes. Para mantener los lazos de reciprocidad se requería de un espacio abierto, apropiado para reunir a un elevado número de personas, y tal sería la razón de las excepcionales dimensiones de la citada plaza (500 m. por 350 m.).

Otro medio para subsanar la imposibilidad de que el Inca se reuniese con frecuencia con todos los señores de sus vastos dominios, fue la presencia en la capital de uno de los señores duales de cada curacazgo. Esta información de los cronistas puede comprobarse a través de las dos Probanzas de don Gonzalo, curaca de Lima (Rostworowski 1981-82).

Una alternativa que permitió a los soberanos cusqueños tener una rápida y directa solución a sus problemas, sentirse más libres para actuar según sus necesidades, y librarse de las reglas establecidas por la correspondencia fueron los *yana*: personas sacadas de sus ayllus de origen para cumplir tareas y trabajos especiales y que no tomaban parte en las faenas comunales de sus parcialidades y pueblos. Los había de diversos *status*, podían ser simples campesinos atados al trabajo de la tierra, artesanos especializados o curacas, y sus tareas se establecían según sus condiciones. Ellos podían ser adscritos a diversas personas, ya fuese a un Inca, a una Coya o gran señora, a una huaca o a un curaca provinciano. Existió una amplia gama de *yana*, según su situación, origen y fines para los cuales estaba destinado, pero su ras-

go común era situarse fuera del sistema de "ruegos" y de "requerimientos".

Sin embargo, para el caso de la reciprocidad estatal, cabe señalar dos niveles de *yana*, ambos muy útiles al gobierno. El primero fue el reemplazo de un jefe local por un curaca *yanayacu* que tomaba el lugar del señor natural. El desplazamiento se efectuaba si el cacique se oponía con sus armas a someterse al Cusco. Después de quedar vencido era substituido por un *yana*, personaje designado por el Inca y, naturalmente, fiel a su persona. La ventaja de un *yana* en el poder consistía en que no entraba en el sistema de la reciprocidad; el soberano podía ordenar y exigirle el cumplimiento de su voluntad sin ningún requisito previo. Esta nueva modalidad para con los curacas revoltosos, obligaba a los jefes de etnías a mostrarse sumisos a las órdenes estatales y a cooperar en todas las exigencias del gobierno cusqueño.

El otro nivel de *yana* para conseguir fuerza de trabajo desligada de la reciprocidad fue el que trabajaba en las grandes propiedades particulares de los Incas y Coyas. Cada *panaca* heredaba y poseía en los valles cercanos a la capital cuantiosas haciendas cultivadas por un número elevado de estos servidores, sobre lo cual volveremos más adelante cuando estudiemos la posesión de la tierra (Rostworowski 1962).

También existieron *yana* en otro tipo de tenencia de tierras, esta vez del gobierno en general, situadas en diversos lugares del Estado. El mismo *status* tuvieron un sinnúmero de artesanos especializados, como plateros y orfebres, en su mayoría originarios de la costa, que eran enviados al lugar donde se necesitaba de sus habilidades para fines suntuarios. Elaboraban en el Cusco objetos de arte para el Inca y su corte, muchos de esos artículos se usaban como dádivas y obsequios para los grandes señores, y con ese fin se estableció en el Cusco un monopolio de producción suntuaria que el soberano distribuía según los intereses del Estado.

Es así que en las antiguas estructuras se dieron profundos cambios originados por la praxis inca para lograr situaciones

nuevas, al precio de una total mutación del pasado. Ahora bien, estos cambios ocurrieron sólo a nivel de las esferas gubernamentales y de las altas jerarquías; los miembros de los ayllus comunes y campesinos siguieron con sus ancestrales tradiciones. Sin embargo, y a pesar de estas transformaciones, dentro de la propia elite inca se continuó practicando la reciprocidad. Las *panaca* reales se mantenían unidas por los fuertes lazos de parentesco y de reciprocidad.

Un ejemplo de la persistencia de dicha costumbre entre los señores encumbrados fue lo sucedido con Huayna Capac cuando estaba enfrascado en la guerra contra los cayambis del norte. El Inca, necesitado de refuerzos y por la premura del tiempo, ordenó entrar en la batalla al ejército recién llegado del sur, comandado por generales deudos suyos, prescindiendo del ritual de la reciprocidad, y de la solicitud de las dádivas. Muy enojados el general en jefe, Michicuacamayta, y los Orejones que le acompañaban, cogieron la huaca de Huanacauri que traían consigo y emprendieron el camino de retorno al Cusco. El soberano, enterado de la deserción de los Orejones, envió tras ellos a sus emisarios cargados de grandes regalos, ropa y comida. Satisfechos los señores con tantas mercedes volvieron al lado del Inca y pelearon valerosamente.

En el mundo europeo este episodio se hubiera juzgado como una traición, y un castigo ejemplar habría esperado a los desertores. En el mundo andino era el Inca quien estaba en falta y debía enmendar, en lo posible, su error, halagando a los señores con las dádivas que les correspondían y esperaban. Omitir la reciprocidad era considerado un insulto mayor, y los jefes no pudieron tolerar el desacato a sus personas y por consiguiente no les importó abandonar al Inca en un momento crítico.

Entre la elite cusqueña eran usuales las comidas ceremoniales en la plaza pública en las cuales participaban las *panaca* y los ayllus importantes, divididos por sus mitades, y sentados según sus jerarquías. Eran actos solemnes, llenos de tradición y de hondo sentido sociopolítico. Uno de los muchos errores de

Huascar fue el de no participar en dichas reuniones donde se confirmaban las obligaciones mutuas. Su ausentismo y su actitud despectiva hacia las *panaca* le atrajo el rencor de sus deudos y el resentimiento de muchos altos personajes (Pedro Pizarro 1944: 53).

No sólo los incas tuvieron por hábito juntarse para participar en fiestas y comidas rituales, sino también los grandes señores étnicos con su propia gente, dentro de sus niveles sociopolíticos. Si bien los señores se congregaban para comer y renovar sus vínculos de correspondencia, en la costa era usual que cuando el jefe étnico salía de su palacio a cualquier lugar, dispusiera de un séquito de cargadores con sendos cántaros con bebidas, y allí donde se posaba la litera acudía el pueblo a beber a expensas del señor. Esta generosidad del curaca costeño era una manifestación de una reciprocidad asimétrica entre un señor y sus súbditos, y formaba parte del ritual yunga. Cuando los españoles, sin entender el significado ni en qué consistía la reciprocación, calificaron estos procederes como "borracheras" y los suprimieron, provocaron graves problemas a los señores que vieron en ello una disminución de su autoridad (Rostworowski 1977a: 242).

A manera de recapitulación podemos decir que en un principio el poder del Inca se fundamentó en una constante renovación de los ritos de la reciprocidad, por lo que el Estado debe haber mantenido en sus depósitos un número de objetos suntuarios y de subsistencias que tuviera relación con el de curacas y jefes militares con quienes tenía que formular la reciprocidad.

A medida que fue creciendo el Tahuantinsuyu, fue creciendo también la cantidad de señores por agasajar. Esta obligación debió ejercer una constante presión, una imposición cada vez mayor sobre el gobierno que debía cubrir la demanda de productos para la correspondencia. Por este motivo, el Estado se vio obligado a obtener constantemente un incremento en sus ingresos para asegurarse que disponía de las cantidades necesarias.

El Estado cubrió de varias maneras esta demanda. La primera consistió en incrementar las tierras llamadas del Inca, fue por

ese motivo que con el advenimiento de Tupac Yupanqui y más tarde de Huayna Capac se aumentaron sucesivamente, en cada señorío, dichas tierras. Castro y Ortega Morejón (1974/1558) lo manifestaban para Chincha, y la misma información se halla en el curacazgo de Quivi, en el valle del río Chillón, en el mayor número de plantaciones de coca para cada gobernante (AGI-Justicia 413).

Otra manera de impulsar la productividad se tradujo en la construcción de andenes en lugares propicios, y también en el incremento de los sistemas hidráulicos.

Una tercera solución fue habilitar tierras yermas o poco pobladas con fuerza de trabajo nueva, para que se encargase de la producción agropecuaria de dicha zona. Tal es el caso de las tierras de Huayna Capac en Cochabamba donde laboraban más de catorce mil *mitmaq* (Wachtel 1980-81).

Emprender nuevas conquistas y adquirir por las armas acceso a nuevas tierras estatales fue la cuarta manera como encararon la satisfacción de la mayor demanda de productos para la correspondencia; aunque si bien se solucionaba la demanda inmediata, esta medida creaba a su vez un mayor número de señores étnicos con quienes mantener vínculos de reciprocidad.

Conrad y Demarest (1984: 132) sugieren que la ambición y presión de las *panaca* fue uno de los factores de la expansión inca. Nosotros suponemos que fue más bien el propio sistema andino de la reciprocidad el que, como una bola de nieve, exigía constantemente el aumento en la producción estatal con fines administrativos y la imposición de un crecimiento productivo constante.

CONSTRUCCIONES Y OBRAS ESTATALES

En todo el ámbito donde imperó el dominio incaico han quedado establecimientos urbanos, santuarios, palacios, recintos, ca-

minos, tambos, depósitos y andenes, como huellas de su permanencia.

La creciente expansión requería para sus fines administrativos y bélicos de toda una red de infraestructura, caminos, depósitos y tambos escalonados en las rutas principales para abastecer a los ejércitos, a los numerosos personajes administrativos necesarios para el engranaje del Estado, y a los grandes contingentes de *mitmaq* enviados de un punto a otro del espacio andino. Para todo este movimiento masivo de población había que preparar alimentos y armas, dispuestos en ciertos espacios a lo largo de las rutas. Los incas destacaron indudablemente en la planificación de su Estado, y no podemos dejar de preguntarnos ¿por qué motivo este país ha dejado de lado el espíritu organizativo andino? ¿Por qué ha perdido dicha virtud?

Los últimos gobernantes cusqueños fueron grandes constructores, y junto con la adquisición de nuevos dominios implantaron sus métodos de desarrollo que tendían a homogeneizar los territorios bajo su mando. El afán de edificar respondía a la reciente situación creada a raíz de la victoria sobre los chancas, coyuntura que no sólo fue el principio de la expansión de las armas cusqueñas, sino que permitió a los incas acceder a una numerosa fuerza de trabajo para echar las bases indispensables del surgiente poder estatal.

En su estudio sobre arquitectura inca, Gasparini y Margolies (1977) señalan que posiblemente casi todas las construcciones que hoy se identifican como incas pertenecían a una actividad realizada después de 1440. Asimismo, que el gran número de obras realizadas en tan corto plazo sólo se explica por la presencia de una abundante mano de obra estatal disponible por turnos o *mita*.

Según los mismos autores, lo más difícil es identificar las funciones que tenían las estructuras (p. 203), y decidir qué edificios se relacionaban con tal o cual empleo, pues un mismo tipo de construcción se repite a través del Tahuantinsuyu (Bouchard 1983).

El Cusco

Betanzos (1968, cap. XVI) y Sarmiento de Gamboa (1943, cap. 32) manifiestan que una de las preocupaciones de Yupanqui después de derrotar a los chancas fue la reconstrucción del Cusco. Como primera medida ordenó despoblar dos leguas alrededor de la ciudad y procedió a la reubicación de las *panaca* y ayllus, según su criterio. El acto de otorgar tierras era trascendental, dado el significado e implicancia de la tenencia de la tierra, tema al que volveremos más adelante. Ante esta noticia se impone observar las informaciones que podrían hallarse en la documentación existente sobre la ubicación de los ayllus y microetnías de la región del Cusco, pues corresponden a una situación creada con posterioridad a las reformas emprendidas por Yupanqui y no a una época anterior.

Hecho el reparto, el Inca se dedicó a transformar su capital de acuerdo con el reciente status adquirido. Hasta ese entonces, el Cusco no pasaba de ser un villorrio bastante rústico, frecuentemente anegado por los desbordes causados por sus dos pequeños ríos, el Huatanay y el Tulumayo.

Sarmiento de Gamboa (1943, cap. 39), Betanzos (1968, cap. 10) y Garcilaso (1943, t. 1, lib. 2, cap. 37) mencionan la práctica de confeccionar maquetas de barro de los edificios y de los valles antes de iniciar trabajos de envergadura. Betanzos cuenta (1968, cap. XVII) que los señores principales encontraron un día a Yupanqui "pintando" las modificaciones que iba a realizar en la ciudad. Estas noticias podrían parecer fantasiosas si no fuera por las referencias contenidas en un documento de 1558 a 1567 sobre un juicio por tierras entre curacas en el valle del río Chillón en la costa central. Ambas partes en litigio acudieron a la Real Audiencia de Los Reyes con sus moldes de barro representando el lugar del valle en pleito, y con esas maquetas demostraron ante los jueces las pretensiones de las partes (AGI-Justicia 413).

Cuando un ejército conquistaba una región, personas calificadas preparaban modelos de la zona y los presentaban al Inca

para que procediese a señalar los cambios a hacerse; luego eran entregados a los encargados de ejecutar las órdenes del soberano. Esto muestra los métodos empleados al efectuar las obras estatales.

Betanzos (1968, cap. XVI) menciona el inicio de la reconstrucción del Cusco por medio de la reciprocidad: Yupanqui convocó a los curacas, jefes de etnías, a que viniesen a la capital trayendo alimentos, bastimentos y el mayor número posible de gente. En la reunión que siguió a las acostumbradas fiestas fueron designados diez señores con veinte Orejones, con la misión de ir por los pueblos y "provincias" en busca de subsistencias y que viesen los lugares adecuados para la obtención de los materiales necesarios, como por ejemplo escoger las canteras para la extracción de las piedras. El mismo cronista cuenta los preparativos que se realizaban antes de iniciar las obras: los trabajos y tareas fueron repartidos entre los curacas presentes, unos tenían la obligación de acarrear las piedras toscas para los cimientos, otros traían el barro pegajoso, le añadían lana o paja y confeccionaban adobes; se hacía acopio de madera de aliso y de cardón, llamado *aguacolla quizca* (*Ceraus peruvianus*), para con el zumo untar las paredes antes de aplicarles una capa de barro.

Gasparini hace hincapié en la habilidad de los collas del altiplano como talladores de piedras (herencia de los antiguos tiahuanacotas), gran número de ellos residente en el Cusco. En el diccionario de González Holguín (1952) hallamos voces que señalan las piedras talladas: *callanca y callqui rumi*, losas para enlosar.

La reconstrucción se inició con la canalización de los arroyos para evitar las ciénagas en la época de lluvias, y de las acequias portadoras de agua para la ciudad. Betanzos cuenta que al quedar listas las maquetas y acarreados los materiales se procedió a despoblar los lugares donde se alzarían los nuevos edificios, sus habitantes se establecieron en las aldeas vecinas. Una vez que la tierra estuvo nivelada, Yupanqui procedió, con un cordel en la mano, a medir y dar la traza de la nueva ciudad, señalando *cancha y callanca*. La obra duró veinte años. Cieza (*Señorío*, cap. LI) señala que en ella trabajaron permanentemente veinte mil hombres; sin embargo, no fue una tarea tan penosa como se podría suponer porque los operarios residían en el Cusco un tiempo limitado, siendo reemplazados por otros de acuerdo con el sistema de la *mita*.

Para los naturales, según Betanzos (cap. XVII), el Cusco figuraba el cuerpo de un puma: el espacio comprendido entre los dos ríos formaba el tronco con la cabeza en Sacsayhuaman y la cola en Pumap Chupan en la confluencia de los ríos. Para Rowe (1963 y 1967), el puma podría representarse sentado sobre sus patas traseras, y el espacio entre las delanteras comprendía el emplazamiento de las dos grandes plazas, la de Aucaypata y la de Cusipata, con ellas quedaba delimitada la zona sagrada. En su contorno se hallaban los doce barrios mencionados por Garcilaso, ellos fueron: Colcampata, Cantut Pata, Munay Senga, Rimac Pampa, Cayaocachi, Chaquilchaca, Piqchu, Quillipata, Carmenca, Huaca Puncu, Puma Curcu y Tococachi.

Las plazas incaicas eran extraordinariamente amplias, de forma trapezoidal; cuando el tiempo lo permitía, se desarrollaba en ellas una intensa actividad religiosa y social. El rito de la reciprocidad se efectuaba en la plaza principal de Aucaypata, en donde las *panaca* y ayllus reales se reunían a comer, beber y también a bailar las danzas ceremoniales que marcaban las fiestas del calendario cusqueño. También allí se celebraban los triunfos de los ejércitos incaicos, y para la ocasión se extendía en el piso parte del botín logrado, los trofeos conquistados e incluso los señores y jefes hechos prisioneros para que sobre todo ello pasease el Inca en señal de victoria y sometimiento de los curacas. Para engalanar mejor la plaza, cuenta Sarmiento de Gamboa que la cubrieron con dos palmos y medio de arena traída del mar (cap. 30; Polo de Ondegardo 1916b: 109-110). El nombre de la plaza proviene de la voz *auca* que significa el soldado y también el enemigo (González Holguín 1952).

Durante la reconstrucción del Cusco se hizo evidente la necesidad de una nueva división del espacio, más acorde con la situación creada. Recordemos que al arribo del grupo de Manco Capac a la primitiva Acamama, las demarcaciones locales comprendían los cuatro barrios de Quinti Cancha, Chumbi Cancha, Sairi Cancha y Yarambuy Cancha. Más adelante, con el asentamiento definitivo y la consolidación de la situación de Manco Capac entre los principales señores de la región, se procedió a la segunda división, esta vez más extendida que la anterior, y ella dio origen a los cuatro curacazgos de: Manco Capac, Tocay Capac, Pinahua Capac y Colla Capac.

Después de la derrota sufrida por los ancestrales rivales de los incas, los antiguos límites no tenían ya razón de ser, se procedió entonces a una tercera delimitación del espacio. La envejecida nomenclatura local no reflejaba ya la situación alcanzada después del inicio de la expansión cusqueña. Las conquistas incaicas permitieron lograr el dominio de lejanas tierras y se creó la definición de los grandes *suyu*, con una visión y una dimensión estatal. Es así que surgió la formación de las regiones de Chinchaysuyu, Antisuyu, Collasuyu y Cuntisuyu, las mismas que juntas formaron el Tahuantinsuyu.

La reproducción del espacio, tal como era concebida y representada por los naturales en los establecimientos urbanos incas, era la cuatripartición. Morris y Thompson (1985) quieren ver en los "centros" el sistema de *ceque*, lo que es poco probable porque en él participaban etnías que no eran incas sino de tiempos muy anteriores a su auge.

El Coricancha

Según los cronistas, fue Pachacutec Inca Yupanqui el reconstructor del santuario y quien lo dotó de objetos y adornos de oro y plata en profusión tal que dio origen al cambio de su nombre: el antiguo templo era conocido como *Inti Cancha* "Recinto del Sol" y sólo después se le llamó *Coricancha* o "Recinto de Oro". Mucho se ha escrito y comentado sobre sus riquezas por lo que no insistiremos más en ello.

Sarmiento de Gamboa (cap. 31) cuenta que el Inca después de la refacción puso en él nuevos ídolos, lo que equivale a decir que procedió a una reforma religiosa. Pachacutec ordenó que el Sol ocupase el sitio principal con la representacion de Viracocha a su diestra y de Chuquiylla, el relámpago, a su izquierda, huaca que el Inca tomó por su doble o *huauque*. Con este soberano, el Sol dejó de ser objeto de culto exclusivo del grupo inca y pasó a toda la religión oficial del Tahuantinsuyu. Se le consideró padre de los linajes reales, y cuando se elegía un nuevo soberano el candidato esperaba la confirmación solar de su nombramiento.

El cambio religioso en el Cusco no afectaba la veneración dada a las múltiples huacas e ídolos existentes en el ámbito andino. Más aún, Pachacutec quiso que las principales huacas permanecieran en el Cusco y les otorgó servidores, tierras y bienes; era la manera de controlar posibles rebeliones pues los naturales no se alzaban por temor a las represalias que podían ejercer sobre sus ídolos.

El Coricancha se situaba en Hurin Cusco, en lo que hoy es la iglesia de Santo Domingo. Su construcción se distinguía por muros que hasta cierta altura eran de piedras finamente labradas que continuaban luego con adobes; Gasparini supone que la tan mentada cenefa de oro que adornaba el templo servía para disimular la juntura de ambos materiales. Según Garcilaso (1943, lib. 3, cap. XX), la techumbre era muy alta, toda de madera cubierta de paja muy bien dispuesta. Los techos estaban "muy extrañamente" colocados y sobresalían una braza de la pared, su espesor era tal que en el tiempo de las luchas entre Pizarro y Almagro los techos del palacio de Casana tardaron varios días en quemarse (Pedro Pizarro 1978: 161). El aspecto más bien pobre de estas coberturas se remediaba durante las fiestas y acontecimientos, recubriendo la paja con vistosas mantas confeccionadas con plumerías de múltiples colores (Santa Cruz Pachacuti 1928: 205).

A pesar de lo esmerado de su construcción, el Coricancha no se diferenciaba en su plano de las demás edificaciones incaicas, la diferencia consistía sólo en un trabajo más primoroso de las piedras empleadas.

Gasparini y Margolies (1977: 242) comparan la investigación hecha por Rowe en 1940 con su propio estudio después del terremoto del año 50 que destruyó buena parte del Cusco. Es una lástima que no se dejaran despejadas las ruinas, sin la reconstrucción de la iglesia (que podía haber sido reubicada), con el fin de limpiar la zona y efectuar en ella trabajos arqueológicos. De haber sido así, el mayor santuario inca hubiera quedado rodeado de jardines, como las ruinas del Foro Romano en medio de la ciudad moderna.

Al derrumbarse la iglesia de Santo Domingo quedaron visibles algunos de los antiguos muros, lo que permitió tener una mejor información sobre las estructuras indígenas. Gasparini ha hecho un plano hipotético del templo del Sol, con sus *callanca* en torno a un gran patio encuadrado por el norte por dos galpones que siguen la dirección de los muros de la iglesia, al sur con dos habitaciones similares, mientras que en los espacios laterales, las piezas eran menores enmarcando el cuadrado.

Pedro Pizarro (1978: 92) cuenta que delante del aposento donde decían que dormía el Sol, existía un pequeño huerto en donde sembraban "a su tiempo maíz para el astro". Es curiosa la referencia que hace sobre la tierra traída desde Chincha para dicho jardín (Relaciones Geográficas de Indias 1885, t. II, apéndice 1: IX). No hay ninguna explicación acerca del motivo de la elección de dicha tierra para cultivar el maíz del Sol; sobre las razones de esa preferencia queda abierto un interrogante.

Santuarios-palacios y centros administrativos

Junto con la remodelación del templo del Sol, se refaccionaron los principales santuarios cercanos al Cusco, como Huanacauri, Anahuarqui, Yauira, Cinga, Pical y Pachatopan. En la ciudad y sus alrededores varios fueron los recintos edificados por el Inca Pachacutec, y por estar relacionados con su vida fueron considerados como santuarios. Ellos eran: Cusicancha, "Recinto Venturoso", situado "frontero al templo de Coricancha", lugar de nacimiento del Inca y por dicha razón permanecía bajo el cuidado de Iñaca Panaca, su ayllu de origen (Rowe 1979, Ch-5:1); Condor Cancha, palacio donde vivió (Rowe, Ch-3:4); Patallacta, casa situada en Carmenca lugar en el que murió, por lo que se dispuso se hiciesen allí sendos sacrificios (Rowe, Ch-1:2); por último Pomamarca, casa ubicada en un llano cercano al Cusco donde se conservaba la momia de la mujer de Pachacutec y se le sacrificaban niños (Rowe, An-6:6).

Además, podemos mencionar el santuario de Tococache en el cual guardaban un ídolo de oro macizo llamado Inti Illapa, que quiere decir "trueno del Sol", el mismo que el Inca Pachacutec tomó por *huauque* o "hermano". Se le hacían sacrificios y se le rogaba para que el soberano no perdiese sus fuerzas (Rowe, Ch-2:3; Sarmiento de Gamboa, cap. 47). Otro templo fue el de Poquen Cancha situado cerca del Cusco, y donde se conservaban las pinturas relacionadas con la vida de cada Inca (Molina 1943: 7).

En documentación de archivos hallamos que en el alto valle de La Convención, Pachacutec poseía no sólo tierras propias para sembrar maíz, y en las bajas, plantaciones de coca, sino que mandó edificar un palacio llamado Guaman Marca para su recreo (Rostworowski 1963; Kendall 1980).

Si bien este Inca inició y continuó durante más de veinte años la reconstrucción del Cusco, el empeño de dotar a la capital de nuevos edificios perduró a través del gobierno de los Incas siguientes. Las crónicas señalan las principales obras adjudicadas a cada soberano, no sólo en la ciudad, sino también en las "provincias".

El esfuerzo constructivo del Tupac Yupanqui se confunde con la obra de su padre debido al período del correinado. Es posible que el viejo soberano se ocupara de las edificaciones en la capital, mientras Tupac guerreaba y agrandaba el Estado.

Según la mayoría de cronistas, Tupac inició la construcción de Sacsayhuaman, la imponente estructura que domina el Cusco, continuada más tarde por los gobernantes que le siguieron. Existe un interrogante respecto a si Sacsayhuaman fue efectivamente una fortaleza, pues el resto de la ciudad no presenta rastros de mayores defensas. Además, hay que tomar en consideración que durante el período de expansión incaica el Cusco no corría el riesgo de ser atacado. En las narraciones sobre el avance chanca al Cusco, no hay referencia sobre la existencia de un baluarte que hubiera defendido la ciudad, al contrario nada estorbó el avance chanca en su atropellada carrera por las laderas de Carmenca.

Por esos motivos, es posible que Sacsayhuaman fuese un monumento a la victoria lograda por los cusqueños, y que entre sus muros se efectuasen las batallas rituales (Hartmann 1972). Pedro Pizarro (1978: 48) alimenta esta conjetura cuando nos informa que Huayna Capac mandó edificar una fortaleza en el norte en memoria de una victoria suya. Recordemos la mención de Santa Cruz Pachacuti (1928: 193) sobre la celebración del triunfal retorno de Tupac Yupanqui después de su prolongada estadía en el norte. En ese entonces, y como parte de las fiestas, se representó un simulacro de ataque a la fortaleza, capitaneado por el pequeño Huayna Capac. La lucha, que fue presenciada por la elite y por el pueblo, formó parte de las celebraciones.

El palacio de Tupac Yupanqui se llamaba Calispuquio Huasi, y en su vecindad existía una fuente del mismo nombre muy venerada; en ella los nobles hacían sus abluciones en las fiestas de Raymi (Rowe 1979, Ch-3:7 y Ch-3:8).

Cerca del Cusco, Tupac escogió para sí el valle de Chinchero a título de propiedad privada, y edificó en él amplios palacios y *cancha*. También fueron suyos los lugares de Guaillabamba y de Urcos (Alcina Franch 1976; Rostworowski 1970a).

Entre las construcciones atribuidas a Tupac Yupanqui en el ámbito del Tahuantinsuyu, citaremos el complejo monumental de Inca Huasi, situado en el valle del Lunahuaná, en la margen izquierda del río, y cercano al pueblo de Paulo. Su particularidad radica en que el joven Inca ordenó que ese lugar llevara el nombre de Cusco, y dio a las plazas, calles y collados los mismos nombres de la capital (Cieza de León 1943, *Señorío*, cap. LIX).

Todo esto se debió a la larga guerra entablada por los cusqueños contra el curacazgo de Guarco (Cañete), señorío costeño vecino al de Lunahuaná, situado en el valle y a orillas del mar. La resistencia de los guarcos duró cuatro años porque las tropas del Inca se retiraban durante los meses de verano por temor al calor, y sólo retornaban en invierno.

Después del triunfo inca el Nuevo Cusco fue, según Cieza, abandonado, y es posible que en él habitaran tan sólo los administradores y enviados del soberano. La posibilidad de que Inca Huasi fuera una réplica del Cusco le da un interés muy especial al conjunto, y la hipótesis merece un análisis. Ante todo, hay que señalar que su edificación, más que reflejar el plano del Cusco antes de su máximo desarrollo, se relaciona con una distribución cuatripartita del espacio mítico. Por eso, en sus estructuras no hallaremos un modelo de lo que fue la capital sino más bien su representación simbólica.

Una consideración especulativa a tomar en cuenta es la adaptación que el Nuevo Cusco tuvo que sufrir por estar situado en las laderas de quebradas y no en un llano. La pregunta que surge es alrededor del criterio usado para su división, que debió ser en cuatro partes de acuerdo con las pautas habituales (Rostworowski 1978-80; Hyslop 1985).

En un anterior trabajo mencionamos que, de acuerdo con el catastro de ruinas del valle elaborado por el arquitecto Williams (1974), el conjunto más próximo al oeste, denominado por él El Arca, y por Harth-Terré El Acllahuasi, correspondería al Cusco Bajo. Las razones que nos llevan a esta conclusión se deben a que esta zona está separada de las otras estructuras por un espolón de cerros y a la presencia de un *ushnu* en su plaza principal, pues sabemos que existía una de aquellas estructuras en Hurin Cusco (Rowe 1979, An-5:1). De acuerdo con la distribución de

los conjuntos, hecha por Hyslop (1985: 15), se distinguen en las ruinas cuatro sectores principales bien definidos: Hurin Cusco correspondería al sector "F" o Collasuyu; le sigue el complejo "E" con otro *ushnu* en su plaza principal que sería la representación de Aucay Pata de Hanan o Chinchaysuyu; el tercer grupo comprendería las partes A y C que podían ser Cuntisuyu y las edificaciones más logradas de los sectores B y G serían el Antisuyu. Naturalmente que todo aquello son especulaciones, pero no por eso carentes de interés.

Otras edificaciones hechas por los incas, y sobre las cuales existe documentación son: la llamada fortaleza de Guarco al pie del mar (Cerro Azul: Marcus, Flannery, Matos Mendieta); más al sur al finalizar el mismo valle existía el palacio de Herbay Bajo, descrito por Squier (1974/1877) y por Larrabure y Unanue (1941), que debió ser suntuoso. Gracias a documentos de archivos, sabemos que en 1562 Herbay se conocía con el nombre de Tambo de Locos, hoy está totalmente destruido (Rostworowski 1978-80).

Haremos un alto en la relación de las obras emprendidas por Tupac Yupanqui para analizar las construcciones estatales que se pueden clasificar como "centros administrativos", y son de dos tipos.

El primer ejemplo se relaciona con edificaciones en las mismas poblaciones conquistadas. En ellas se construyeron o se volvieron a usar estructuras anteriores para albergar a la administración cusqueña, es el caso del recinto llamado Hatun Cancha en Lurin Chincha y de varios centros del Collasuyu (Castro y Ortega Morejón 1974/1558).

Una variante religiosa de este primer modelo fue la construcción del templo de Punchao Cancha o "Recinto del Día" en Pachacamac. La particularidad de este edificio es que no siguió la norma de las *callanca* o de galpones, sino la de varias plataformas como pirámides truncas, con estructuras en la cima, lo cual es un indicador de que los incas se dejaban influir por las normas estilísticas lugareñas, sobre todo si se trataba de un santuario de larga tradición y fama. Es posible que Punchao Cancha cumpliera igualmente una doble función, la de un templo dedicado al Sol y la de ser un centro administrativo inca. En los documentos de los siglos XVII y XVIII constatamos que el antiguo santuario era conocido como "El Castillo", habiendo perdido su sentido religioso. En cuanto a las estructuras llamadas *mamacona*, éstas son típicamente incas.

El segundo modelo representa indudablemente el apogeo del Estado; se trata de imponentes edificaciones construidas *ex-novo*, es decir, establecimientos gubernamentales situados en lugares especialmente escogidos para dichas funciones por su situación estratégica y geográfica. El mayor y mejor exponente de este tipo es Huanuco Pampa, y en la costa, en escala mucho menor: Tambo Colorado, en Humay, cerca de Pisco.

Huanuco Pampa, lugar estudiado por Morris y Thompson (1985), cubre un área de 2 km^2 y posee unas tres mil quinientas estructuras visibles que quizá llegan a la cifra de cuatro mil. Los incas construyeron este centro sobre tierra virgen, aproximadamente en la mitad del siglo XV y aún seguía su edificación a la llegada de los españoles. Su arquitectura es diferente de las aldeas vecinas y se tiene la impresión de una eficiente construcción imitativa, porque no se encuentra el amoroso trabajo ni la virtuosidad de las edificaciones del Cusco. Su plaza principal con un imponente *ushnu*, mide 550 metros por 350 metros, una extensión verdaderamente enorme. De esta plaza salen una serie de calles y algunas son claramente visibles. Las que más destacan, corresponden al Capac Ñan o ruta troncal que unía el Cusco con Quito, y el camino dividía el conjunto en las dos mitades Hanan y Hurin. Otras dos calles subdividían la ciudad en cuatro sectores o barrios y se relacionaban con la típica división del espacio, indispensable en el sistema organizativo inca.

Lo novedoso de las sugerencias de Morris y Thompson (1985) radica en la posibilidad de que Huanuco Pampa no sólo haya sido un centro administrativo, poseedor de innumerables

depósitos, sino que haya armonizado lo económico con lo religioso, y posiblememte lo social.

En sociedades como la andina no se puede separar esos aspectos porque todo se conjuga en una visión global de la vida. Es posible que una de sus funciones principales tuviera por objeto reunir a los señores de una amplia área para la renovación de la reciprocidad, ya que "el ruego" tenía que formularse repetidas veces. Este sería el motivo de la existencia de una plaza descomunal, que pudiera contener a todos los personajes que tomaban parte en las ceremonias sociorreligiosas, festividades en las cuales participaban con banquetes rituales. Los que acudían según las circunstancias, ya fuesen jefes étnicos o peregrinos, no eran habitantes permanentes sino que venían de distantes regiones. Entre las personas que habitaban permanentemente el "centro" estaban las *mamacona*, ocupadas en labores textiles y en la preparación de bebidas para los rituales y regocijos; los *mitmaq* designados para cumplir labores estatales especiales; y la numerosa gente que llegaba a cumplir la *mita* temporal, proveniente de pueblos más o menos lejanos.

Morris y Thompson (1985) encuentran en Huanuco Pampa una incuestionable evidencia de estratificación social y, en menor número, de grupos de diversidad económica. Es evidente la existencia de una planificación estatal para obtener fuerza de trabajo y los productos necesarios para colmar los depósitos, pero también es obvio que en Huanuco Pampa el Estado no trató de crear una integración a través de la uniformidad, sino más bien de conservar las diferenciaciones como una manipulación política.

Los autores dudan de que Huanuco Pampa haya sido un centro de producción de objetos manufacturados, fuera de los textiles y de los brebajes con fines ceremoniales. En ese sentido discrepamos, porque debió existir, como en Cajamarca, un lugar para la elaboración de cerámica utilitaria. En dicha región el Estado ordenó el traslado de ceramistas costeños de Xultin para labrar vajilla a fin de cubrir las necesidades del gobierno (Espinoza 1970). Asimismo, Morris y Thompson afirman que Huanuco Pampa conserva una concepción de ciudad muy diferente de la europea. Añadiremos que no sólo en este aspecto se tiene dicha sensación y convencimiento, sino también para otros puntos y temas relativos al mundo andino.

Una característica importante de estos establecimientos administrativos fue el elevado número de depósitos para conservar abastecimientos, no necesariamente producidos en la zona, sino traídos de lugares a veces muy distantes. A los centros afluían los productos de regiones lejanas, como de la costa y posiblemente de la selva. Numerosos documentos de la costa central indican que su producción era transportada ya sea al Cusco o a Huánuco.

Los principales centros se extendían a lo largo del Capac Ñan, espina dorsal de la red vial del Tahuantinsuyu. En la región del Collasuyu, que desde tiempos antiguos mantenía contacto con el Cusco, las huellas incas son numerosas. Según Gasparini y Margolies (1977: 124), los incas optaron allí por la estrategia de aprovechar los establecimientos ya existentes en el lugar, limitándose a remodelarlos. En el sur existió una proliferación de centros estratégicamente ubicados para establecer un control de los valles.

Entre los edificios atribuidos al gobierno de Tupac Yupanqui se cuenta el Santuario del Sol en la isla del lago Titicaca y los Santuarios de la Luna en la isla Coata (Ramos Gavilán 1976: 90 y 91). Para el servicio de dichos templos y el de Copacabana, el Inca designó a dos mil *mitmaq* sólo dedicados a su cuidado, mientras que los naturales de Yunguyo fueron desplazados de su hábitat natural (sobre el ídolo de Copacabana, ver Rostworowski 1983).

Por la ruta de Chinchaysuyu, Vilcas Huaman, en la actual provincia de Cangallo en Ayacucho, fue uno de los centros importantes (ver González Carré, Cosmópolis y Lévano 1981). En el Ecuador, Tumipampa, construido inicialmente por Tupac Yupanqui, fue en sus inicios sólo un centro gubernamental, pero

adquirió una gran importancia bajo el reinado de Huayna Capac quien, por haber nacido en él, lo transformó en ciudad y la embelleció. Más adelante, cuando el arribo de los españoles, su clima agradable y templado agradó tanto a los hispanos que allí edificaron la moderna ciudad de Cuenca.

Hasta aquí lo referente a la obra constructora de Tupac Yupanqui y si bien a Pachacutec se le puede considerar como el reconstructor del Cusco, Tupac fue el iniciador de la numerosa edificación a lo largo y ancho del Tahuantinsuyu.

Huayna Capac siguió la obra empezada por los soberanos que le antecedieron. En el Cusco ordenó la edificación del palacio de Casana; Sarmiento de Gamboa (cap. 58) y Cobo (1956, t. II, cap. XVI) mencionan a Sinchi Roca, hermano del Inca, como encargado de las obras, y como el constructor de los palacios de Yucay.

En la organización de los *ceque* del Cusco, el palacio de Cassana es mencionado como perteneciente a Huayna Capac y que dentro de sus muros existía una laguna o fuente llamada Ticcicocha, muy venerada y dedicada a Mama Ocllo, madre del Inca y una de las mujeres más reverenciadas en el ámbito andino (Rowe 1979, Ch-6:5 y Ch-3:3). Pedro Pizarro (1978: 87, 88 y 161) cuenta que el Marqués lo escogió para su morada por haber pertenecido a Huayna Capac, pero como es frecuente en casos como éste Garcilaso discrepa y afirma que perteneció a Pachacutec (1943, t. II, lib. 7, cap. X) cayendo indudablemente en error, porque sabemos que este Inca tuvo otro palacio.

Los demás palacios situados en la plaza de Aucaypata fueron según Pedro Pizarro y Estete (cronistas que vieron la ciudad intacta, antes de su destrucción): Hatun Cancha, un cercado muy grande con una sola entrada a la plaza y perteneciente a las *mamacona*. En cuanto a Amarucancha, según el decir de Pedro Pizarro (1978: 88), era la morada de "Yngas antiguos" y estaba situada en el otro lado de la plaza. Es posible que perteneciera a Amaru Yupanqui, hijo de Pachacutec, quien en un tiempo ejerciera la corregencia con su padre y posteriormente fuera excluido del cargo en favor de Tupac Yupanqui. Garcilaso, en su afán de disimular el hecho de que Atahualpa perteneció a la *panaca* de Pachacutec, transformó deliberadamente los sucesos e incluyó en su lista de soberanos a un Yupanqui inexistente. Por ese motivo, y por haber sido largo tiempo el único cronista consultado, han perdurado los errores de su relato (Rostworowski 1953), más adelante volveremos sobre este tema al tratar las sucesiones en el incario.

Siguiendo el ejemplo de sus predecesores, Huayna Capac se adjudicó el valle de Yucay por tener un clima más agradable y no tan frío como el del Cusco. Es posible que habiendo nacido en Tumipampa, en el norte, le disgustara el clima riguroso de la capital. Otra hacienda suya, de grandes extensiones de tierras, se situaba en Quispeguanca (Sarmiento de Gamboa, cap. 58; Cobo, t. II, cap. XVI; Relaciones Geográficas de Indias 1885, t. II, apéndice 1: X; Rostworowski 1970a). Este soberano continuó con la obra constructiva a través del Tahuantinsuyu, sobre todo en Tumipampa donde erigió el templo de Mullu Cancha, cuyas paredes fueron revestidas con conchas de color coral (*Spondilus sp.*). Para dar mayor realce a los edificios, Huayna Capac mandó traer del Cusco piedras que fueron haladas por gruesas maromas de cuero (Cieza, *Señorío*, cap. LXIV). En el santuario se hallaba la imagen del Sol y de las principales huacas del incario; en su deseo de honrar a su madre, Huayna Capac hizo colocar la estatua de Mama Ocllo en un aposento del templo y su cuidado corrió a cargo de servidores de la etnía cañar (Cabello de Valboa 1951: 364; Cobo, t. II, cap. XVI). Es posible que la mayor parte de las construcciones incaicas del Ecuador daten del gobierno de Huayna Capac, tales como Inga Pirca y los edificios de Quito.

En un recuento sobre la arquitectura inca podemos decir que la nota predominante fue la sencillez de sus formas, unida a su gran sobriedad en la decoración, los muros se limitaban a un excelso tallado de los bloques de piedra, y para remediar la rusticidad de los techos de paja idearon revestirlos con las más vistosas mantas confeccionadas con plumas de aves selváticas. En las ca-

lles del Cusco debía contrastar el brillo sedoso de las techumbres y el oro de las cenefas con la frialdad simétrica de los muros pétreos.

Los incas se diferenciaron en sus conceptos estéticos de las otras culturas andinas, como Chavín, Tiahuanaco y Wari que emplearon estatuas, estelas y cabezas clavas para decorar sus edificios. Se distinguieron también de los costeños en el tratamiento de los exteriores, ya que aquellos emplearon el color en la decoración de sus construcciones, además de frisos y estucos en bajo relieve (Bonavia 1961; Ravines 1975; Muelle y Wells 1939; La Gasca 1976/1549; Schaedel 1951 y 1966).

Los yungas, quizá para contrarrestar la aridez de sus desiertos y de su cielo gris, usaron profusamente de elementos pictóricos y adornaron sus paredes con escenas de dioses, aves, peces, animales y plantas o, por lo menos, cubrieron sus muros lisos de barro pintado con un solo color, siendo frecuente el ocre rojizo y el amarillo limón.

Los templos de Punchao Cancha en Pachacamac y Paramonga eran edificios situados espectacularmente para adorar de manera simultánea al sol poniente y al mar. El de Paramonga está descrito por Estete en 1533 como construido en cinco cercos superpuestos, pintado por dentro y por fuera de muchos colores, con la representación de dos felinos a los costados de la entrada principal (Fernández de Oviedo 1945, t. XII: 52).

Un acierto de los incas fue su maestría en el logro de una arquitectura paisajista; ubicaban sus *cancha* y palacios en lugares donde armonizaban con el medio ambiente, y sus estructuras se identificaban con el entorno. Aprovecharon de la naturaleza para sus fines estéticos, y un ejemplo de ello es el éxito arquitectónico de Machu Picchu, en menor escala de Pisac, y de Guaman Marca en el valle de La Convención, y otros.

Red vial: los caminos

Las obras más importantes que permitieron la expansión territorial y luego el establecimiento de la organización del incario fue, a no dudarlo, la construcción de una vasta red caminera que implicaba puentes, tambos y depósitos. Pocas naciones podían vanagloriarse en el siglo XV de poseer tan fantástico complejo vial como el Tahuantinsuyu.

Los caminos no fueron un producto del incario, debieron existir mucho tiempo antes para unir a los diversos grupos étnicos y a los principales santuarios o huacas para, en su debido momento, realizar las romerías y el intercambio, como los centros religiosos de Pachacamac y de Pariacaca en la sierra central (Avila 1966).

Seguramente la hegemonía wari dispuso de caminos para trasladar sus ejércitos a los lugares adonde llegó su dominio o influencia, y que fueron necesarios para mantener su organización política. Posteriormente, los chimu, cuyos dominios abarcaron una amplia zona de la costa, emplearon rutas aún reconocibles por los arqueólogos.

Sin embargo, no hay que suponer que el tráfico era lícito para todos y en todo momento. En la Relación de Chincha (Castro y Ortega Morejón 1974/1558: 93) se menciona el frecuente estado de guerra existente entre los señoríos, situación que impedía a la gente salir de sus valles sin la autorización de sus curacas. Las rutas quedaban expeditas cuando se cumplía el tiempo de las treguas, que seguramente coincidían con las fiestas religiosas de las huacas más importantes. La carencia de unidad, anterior a la conquista inca, hacía que los caminos fuesen hasta entonces locales, y diferían entre sí según se tratara de una macroetnía poseedora de fuerza de trabajo, o si las regiones estaban divididas en pequeños curacazgos poco poblados.

Con el surgimiento del Tahuantinsuyu se incrementó el número de caminos hasta alcanzar una extraordinaria magnitud. Según las estimaciones de Hyslop (1984), el sistema vial com-

prendía de 30,000 a 50,000 Km. en su totalidad. El mérito incaico consistió en su profundo espíritu organizativo y en la planificación de la fuerza de trabajo disponible, que le permitió ejecutar un conjunto vial que sería la base de la infraestructura estatal.

Para el gobierno inca, las rutas eran indispensables para los fines del Estado: desde la movilización de sus ejércitos, el masivo traslado de poblaciones enviadas en calidad de *mitmaq* con frecuencia a parajes distantes de sus lugares de origen, hasta el transporte de los productos cosechados en tierras estatales y enviados a los depósitos en los centros administrativos. La organización inca necesitaba de rutas para enviar a sus dignatarios: administradores, visitadores, jueces, *quipocamayo*, entre otros, sin contar con las facilidades requeridas para los corredores, portadores de noticias y mensajes. Se trataba de todo un mundo que giraba en torno a las necesidades del Estado. Por lo tanto, el objetivo de la red vial obedecía a los fines exclusivos del gobierno central y no de las etnías o de los particulares. Ese es el punto básico que distingue al sistema incaico de las vías de comunicación modernas.

Existieron dos vías troncales principales, la una se extendía por la sierra de sur a norte, mientras la segunda unía los valles yungas entre sí. Entre ambas regiones, numerosos caminos se dirigían de la costa a la sierra y se prolongaban a la selva.

Los primeros españoles que transitaron por los caminos incaicos dejaron descripciones de ellos: en los valles costeños eran anchos, limpios y tapiados por altos muros con árboles que daban sombra, por lo menos esa es la información más temprana de San Miguel, en el norte, en 1534, y lo mismo aseguraba Cristóbal de Mena y Estete por los años 1534 y 1533 (Porras Barrenechea 1937; Fernández de Oviedo 1945, t. XII: 52 y 53). Estas características no se mantenían fuera de los valles, es natural que al cruzar los desiertos yungas desaparecieran los muros y tapiales de los caminos para sólo estar señalizados por medio de montículos de piedras o de estacas; en el norte se han hallado al-

gunos delimitados por hileras de piedras, mientras que en las superficies pedregosas se eliminaban las piedras para dejar la ruta llana, libre de guijarros (Hyslop 1984). En el desierto de Atacama se utilizaron para señalizar montículos de piedras apiladas (Santoro 1983).

En fuentes documentales hemos hallado que en la costa central, en el valle del río Chillón, existían caminos locales desde el litoral hacia la sierra en ambos márgenes del río (Rostworowski 1977a: 59-60). El valle de Pachacamac estaba cruzado a lo ancho, de norte a sur, por cinco caminos, cada uno de los cuales correspondía a ciertos grupos de pobladores según sus oficios: sabemos que el quinto, el que bordeaba el mar, pertenecía a los *chasqui*, mensajeros incaicos, portadores de noticias; el cuarto servía para el trajín del pescado, es decir que era propio de los pescadores. Se desconocen las funciones especiales de las otras rutas (Rostworowski 1977a: 218).

Los tempranos datos sobre las vías de la serranía también están descritos por el veedor Estete durante el viaje que hizo acompañando a Hernando Pizarro desde Cajamarca a Pachacamac para activar el rescate de Atahualpa, y luego en su retorno por la sierra central en persecución del general Chalcuchima. En su relato hace cortas indicaciones de los caminos por los cuales transitaban cerca de Huanuco Pampa; la mayor parte estaban empedrados "con mucho orden y hechas sus acequias por do corre el agua". En Piscobamba encontraron el camino ancho, cercado por peñas y "hechos unos escalones de piedra". Continuando la ruta llegaron al pueblo de Pombo o Pumpu de donde anteriormente partieron para Pachacamac, en dicho lugar se juntaban los dos caminos. Allí la ruta pasaba por una hoyada muy profunda y el camino era ancho, y en las subidas y bajadas se transitaba por escaleras de piedras. En los lugares con precipicios, unos parapetos resguardaban a los caminantes y a las recuas de camélidos para que no cayeran por los abismos.

En su investigación sobre las rutas incas, Hyslop encuentra que no existió un solo patrón de caminos aplicado a la red vial,

sino que se adaptaron a la geografía de la zona por donde pasaban. Se ha hecho hincapié en la creencia de que los ingenieros indígenas trataron de llevar los caminos en línea recta; sin embargo Hyslop (1984) sostiene que no era posible mantener ese ideal fuera de las altas mesetas o de los arenales costeños. Según él, se intentaba en lo posible evitar las curvas o los cambios de dirección, pero lo quebrado del terreno cordillerano obligaba a seguir los obstáculos geográficos. En la construcción vial se nota la idea de cubrir largas distancias más que el fin inmediato de unir dos puntos cercanos. La supervisión de las rutas principales como el Capac Ñan Guamanin estaba a cargo de un alto personaje, generalmente un Inca (Guaman Poma 1936, foja 355 y 356).

Los puentes

Diversos tipos de puentes permitieron cruzar los ríos. En la sierra había dos clases: los de troncos de árboles y los de "criznejas". Los construidos con árboles se usaron cuando la distancia entre cada margen lo permitía. Nos remitiremos otra vez a Estete porque su información tiene el valor de haber visto el Tahuantinsuyu cuando sus estructuras estaban aún intactas. Al abandonar Huanuco Pampa, como a media legua, pasaron un puente "hecho de maderos gruessos", mientras que en Andamarca, en la región de Cajamarca, el puente era de piedra y madera con dos peñones grandes y muy fuertes que avanzaban hacia el río para disminuir su luz. En uno de sus extremos había aposentos y un patio empedrado que servía como alojamiento y lugar de recreo para "los señores de la tierra" cuando transitaban por el lugar.

El segundo tipo de puente, y también el más famoso del ámbito andino, fue el "criznejas", así llamado por los españoles,y que impresionó no sólo a los conquistadores sino a los viajeros extranjeros que posteriormente cruzaron los ríos por ese medio. Estaban construidos sobre dos grandes estribos de piedras, con

fuertes y sólidos cimientos, y entre las paredes de cada estribo atravesaban cuatro o seis vigas gruesas que amarraban el puente colgante. Las maromas se tejían de ramas delgadas y correosas como mimbre, trenzando tres de éstas a otra más gruesa e iban aumentando las ramas hasta alcanzar un diámetro de unos cincuenta centímetros más o menos (Cobo 1956, t. II, cap. XIII). El material empleado dependía de lo que se hallaba en la región; Gade (1972) señala las ramas de los árboles de *lloque* (*Kageneckia lanceolata*), *chachacomo* (*Escallonia resinosa*), *tasca* (*Escallonia patens*) y el sauce (*Salix humboldtiana*), también los arbustos de *chilca* (*Baccharis sp.*). En las zonas donde no se daban estas plantas, recurrían a las fibras del *maguey* (*Fourcroya andina*).

Las mejores referencias sobre estos puentes son las de fecha más temprana, a raíz de los acontecimientos de Cajamarca. En la Relación Francesa de la Conquista de 1534 decían:

> "hay muy grandes y poderosos ríos sobre los cuales hay puentes hechos de gruesas cuerdas y entre una y otra hay cuerdas delgadas y menudas; y de estos puentes hay dos por donde pasaban los señores y por donde pasa el común popular" (Porras Barrenechea 1937: 74).

Más adelante, la misma Relación añadía que a cada lado del puente había gente que habitaba el lugar, cuya ocupación consistía en cuidarlo y remendarlo cuando las cuerdas se gastaban. No es ésta la única noticia sobre la existencia de puentes paralelos, uno para el uso de los señores, y el otro para la gente del común (Estete en Fernández de Oviedo, op. cit., t. XVI 60, 65, 66 y Carta de Hernando Pizarro op. cit., pág. 85, fechada en 1533). Este dato evidencia una sociedad fuertemente jerarquizada, y sólo se encuentra en las primeras fuentes; posteriormente, durante las guerras civiles entre españoles y la sublevación de Manco II, se quemaron muchos puentes y naturalmente no se volvieron a rehacer dos juntos.

Otra noticia contenida en los primeros relatos es el cobro de un "pontazgo"; sin embargo, en una cultura que no conoció el dinero, el "pago" no podía justificar la presencia de cuidantes. Se trataba más bien de un control de los pasantes, para su anotación en los *quipu*, control que luego era elevado a la autoridad mayor; Guaman Poma menciona a un Inca a cuyo cargo estaban los puentes del Capac Ñan. Es posible también que siendo los puentes lugares estratégicos, su vigilancia estuviera a cargo de gente de confianza, de *mitmaq* especiales semejantes a los que cuidaban las fronteras del incario. Asimismo, Pedro Pizarro (1970: 106) añade que los cuatro caminos principales que partían del Cusco eran cuidados por porteros que observaban a las personas que salían o entraban de la ciudad. Estete afirma que en el pueblo de Xauxa había personas encargadas del conteo de hombres que venían a servir para la guerra y de los que entraban al pueblo (op.cit., pág. 62).

Además de esta clasificación de los puentes por el material empleado y el tipo de construcción, se les puede dividir según su importancia: los primeros serían los que unían las partes de las vías troncales, o sea las del Capac Ñan; en seguida los puentes en las rutas entre diversas etnías y los puentes locales que conducían a las chacras de un villorrio o los que sólo eran usados en época de lluvias, cuando la crecida de los ríos (Mellafe 1965; Thompson y Murra 1966).

Otro modo de cruzar los ríos era mediante la oroya, Cobo la describe como maroma hecha de *ichu* o de bejucos, gruesa como una pierna, que era atada a peñascos o estribos de una orilla a otra. De esta soga colgaban un cesto de asa arqueada por la cual pasaban la maroma. En estas canastas podía sentarse una persona o los que deseaban cruzar y con una soga delgada atada al cesto jalaban de un cabo.

La construcción de puentes y de oroyas estuvo a cargo de las etnías locales, repartiéndose el trabajo según el sistema de la *mita*, dividida en *hanan* y *hurin* o *ichoc* y *allauca*. En tiempos virreinales se conservó el método andino de repartir las obligaciones entre los grupos étnicos, lo que permitió su conservación (Mellafe 1965).

En el sur, en el Desagüadero, cerca del lago Titicaca, había un famoso puente que consistía en una hilera de balsas de totora, acomodadas lado a lado, con una gruesa capa de eneas añadidas y arregladas sobre las embarcaciones. Por último, en la costa, cuando no se podía vadear los ríos por la fuerza del caudal, en lugares donde se angostaba el valle, hubo puentes de madera o de criznejas en parte del cauce o en su totalidad. Se usaron también balsas de troncos y en el norte ha habido referencias a balsas de lagenarias, contenidas en gruesas redes o mallas, y conducidas y dirigidas por expertos nadadores que iban cogidos de ellas (detalle sobre puentes, Hyslop 1984).

Los tambos

Los españoles hicieron famosos al incario por sus narraciones sobre los mesones o *tampu* situados a ciertos trechos en los caminos principales. Es posible que al igual que la mayor parte del sistema organizativo andino, los tambos existieran en épocas anteriores a lo largo de las rutas de peregrinaje a las huacas y en los mismos santuarios para albergar a los fieles que llegaban de lejanos parajes. Quizás una red de albergues fue usada para los fines de la hegemonía wari, y no se puede descartar la posibilidad de que el poderoso señorío de Chimor dispusiera también de posadas para facilitar el traslado de sus principales a través de sus estados. Al hablar de los tambos, señalaremos que los había de diversas categorías y dimensiones según su importancia. En los grandes establecimientos de Vilcas o de Huanuco Pampa sus numerosas estructuras comprendían palacios, templos, *tampu* y depósitos, entre otras.

A lo largo de las vías principales había aposentos para alojar al Inca y a su séquito cuando salía del Cusco, ya sea para visitar sus estados o marchar a la guerra. En las rutas secundarias también hubo tambos menores para el descanso de los emisarios, vi-

sitadores, y de todos los personajes necesarios para la administración estatal que se desplazaban por diversos motivos. Por último, los albergues más pequeños se destinaban a los *chasqui*, mensajeros que por postas llevaban la información gubernamental contenida por lo general en los *quipu*.

Sobre los tambos disponemos, además de las conocidas noticias de las crónicas, dos listas de mesones usados en tiempos virreinales en las rutas entre el Cusco, Los Reyes y Quito; en ellos se mantenía el sistema andino de atender sus servicios a través de la *mita* (Guaman Poma 1936; Ordenanzas de Tambos hecha por Vaca de Castro en 1543/1908).

Guaman Poma establece diversas categorías de tambos, según su importancia, y los diferenciaba a lo largo del camino con distintos dibujos. La variedad de tambos se puede comprobar en las "Ordenanzas" dictadas por el oidor Gregorio González de Cuenca en la visita que realizó a Huamachuco. En ese interesante documento de 1567 se regularizaba la *mita* que debía acudir a cada tambo de la región, y algo se puede desprender acerca de su funcionamiento. La ventaja del manuscrito es el de haber sido escrito antes de las reformas de Toledo, anterior también a las reducciones indígenas, lo que significa que los pueblos nombrados permanecían aún en sus lugares de origen. Naturalmente, las "Ordenanzas" fueron españolas y no reflejaron toda la situación anterior, pero la aplicación de reformas en el sistema antiguo esclarece su funcionamiento (Rostworowski 1987-89).

Nueve tambos prestaban servicio en el repartimiento de Huamachuco, atendidos por sus seis *guaranga*. Dos de ellas pertenecían a *mitmaq*, una se componía de serranos y la otra de gente yunga. Dos de los tambos, el de Yagon y el de Huamachuco, son nombrados como tambos reales y cada uno contaba con treinta mitayos; los demás disponían de sólo diez indígenas. Ahora bien, estos tambos no se situaban a lo largo de una sola ruta, sino que estaban dispersos en el repartimiento.

Para entender mejor el sistema sería necesario hacer un trabajo de campo y ubicar cada una de las estructuras mencionadas, hecho que no hemos podido realizar. Diversos pueblos de las seis *guaranga* suministraban las personas que debían prestar sus servicios en los tambos, y la distribución indígena no seguía la lógica europea de que cada *guaranga* diera su gente al tambo más cercano, sino que, en algunos casos, las *guaranga* más lejanas debían remitir sus hombres en lugar de abastecerse con las personas del lugar. El testimonio especifica que:

> "muchos dellos yban a servir en tambos muy distantes y apartados, tiniendo otros mas cerca donde servir".

Indudablemente, las razones indígenas obedecían a otros factores, y no a la distancia como consideraba Cuenca. De allí la dificultad, siempre presente, para comprender lo indígena y la facilidad para juzgar equivocadamente sus acciones.

Los estudiosos que han abordado el tema de los tambos prehispánicos han cuestionado las distancias existentes entre unos y otros. En las crónicas, la referencia más temprana es una carta que Hernando Pizarro dirigiera al Rey en 1533, en la que le decía que en el recorrido por la costa hacia Pachacamac habían encontrado cada cierto trecho unas estructuras edificadas para cuando el Inca pasase por la costa (ver Fernández de Oviedo, t. XII: 87). También Mena (en Porras Barrenechea 1937/1534) menciona que en el camino de Cajamarca a la costa hallaban cada dos leguas unos aposentos. Cada cronista señala equivalencias para las leguas recorridas, variando la información de uno a otro porque en la Europa del siglo XVI las medidas no estaban unificadas. Las noticias sobre las distancias empleadas en el área andina se relacionan con los conceptos del esfuerzo desplegado más que con la distancia recorrida. No existió en el ámbito andino una unidad en las medidas y cada región conservó sus propias mediciones. Sin embargo, el gobierno inca implantó el *tupu* usado en el Cusco, voz que indicaba la acción de medir, a la vez que era una medida de área y de distancia.

El análisis de la información reunida en torno a las mediciones indígenas nos revela que el *tupu* fue una medida relativa, es decir que se tomaba en cuenta el tiempo empleado antes que la distancia efectuada. Un *tupu* de subida era más corto que uno de bajada. Primaba en él la idea de relatividad (Rostworowski 1960, 1981d).

Según Hyslop (1984), hay una dificultad en el terreno para reconocer un tambo porque su arquitectura era variada, y es posible que en su edificación influyeran las costumbres y la mano de obra local (Morris y Thompson 1985).

CAPÍTULO IV

Las conquistas

El tema de las conquistas incaicas debe ser profundizado no solamente para ensayar un ordenamiento, sino también para explicar las circunstancias que rodearon a las más destacadas. Cabe preguntarse cuáles fueron los medios empleados por los soberanos cusqueños para apoderarse de tan vastos territorios en un lapso relativamente corto. Es necesario encontrar una explicación para el repentino auge inca, su engrandecimiento casi explosivo, así como su rápida desestructuración.

La arqueología ha comprobado el reducido período de la ocupación inca en oposición a las largas secuencias estratigráficas anteriores, pertenecientes al desarrollo de diversas culturas que la precedieron en el ámbito andino.

Los incas aprovecharon los logros alcanzados anteriormente, sobre todo en la organización sociopolítica, para aplicarlos a su gobierno. Se puede afirmar que las prácticas de reciprocidad como la *minca* y el *ayni* no fueron nuevas. Además, desde tiempos antiguos las macroetnías construyeron tambos, caminos y puentes; usaron el sistema de traslado de poblaciones de un lugar a otro para servir a sus intereses, y la misma institución de los *yana* fue costumbre ya establecida con anterioridad. Todos aquellos hábitos se desarrollaron, posiblemente, durante el Horizonte Medio y quizás antes. El mérito de los soberanos cusqueños fue haber dado a dichas estructuras una envergadura estatal.

Actualmente es difícil precisar cuáles fueron los aportes que cada cultura dio. Los préstamos culturales adoptados por los incas después de las principales conquistas debieron ser diversos, como varios los factores que influyeron en ellos. A no dudarlo la riqueza y el boato desplegado por los Señores del Chimor debió impactar a los rudos guerreros cusqueños, y los jefes costeños sirvieron de ejemplo para acrecentar el lujo y la soberbia de los gobernantes incas. Una confirmación de nuestra conjetura es la presencia, en la capital, de grupos de plateros de diversos puntos de la costa: Ica, Chincha, Pachacamac, Chimu y Huancavilca en el actual Ecuador. Todos aquellos artesanos trabajaban para los señores del Cusco y si bien seguían los modelos incas, aportaron sus conocimientos y tecnología.

Antes de ocuparnos propiamente de las conquistas incas es indispensable tener una visión general de los problemas relativos al desastre ocurrido frente a los invasores hispanos.

La debilidad mostrada por el Tahuantinsuyu cuando aparecieron las huestes de Pizarro se explica por el limitado tiempo de la hegemonía cusqueña. Corto fue el lapso del poder gozado por los incas, y la llegada de los españoles no dio lugar a un afincamiento de la supremacía cusqueña en el ámbito andino.

Quizá los incas deseasen la integración de la población indígena en torno a ellos; este afán estaría expresado en el uso obligado de la "Lengua General", nombre dado por los españoles al *runa simi*, pero es posible que se trate sólo de deseos inconscientes cuya meta habría sido facilitar la administración de sus estados. Sin embargo, la integración del mundo andino nunca llegó a darse, siguió prevaleciendo el sentimiento local en torno a sus huacas, su terruño y sus jefes inmediatos.

Los pobladores del amplio territorio andino se identificaban con su pequeño núcleo y no tuvieron conciencia de ser parte de un todo. Es así que el dominio inca no echó hondas raíces entre los pueblos subyugados. La reciente anexión de la mayoría de las macroetnías al Tahuantinsuyu permitió a los naturales conservar el recuerdo de su pasada libertad, y en la mayoría de los casos los grandes señores andinos sólo esperaban la oportunidad para sacudirse de la presencia inca. Por ese motivo los soberanos cusqueños nunca llegaron a formar una nación, y no es de extrañar que los jefes étnicos vieran en los españoles a unos aliados que les ayudarían a recobrar su pasada independencia. Creyeron que colaborando con los españoles se librarían de los amos cusqueños, y por esta razón se plegaron a los recién llegados. No podían saber, ni suponer que tras los soldados de Pizarro se erguía la amenazadora presencia de un país deseoso de conquistar el Nuevo Mundo, poseedor de una tecnología más avanzada que invalidaría sus deseos de libertad.

Es posible que Pizarro haya comprendido la situación creada por la presencia hispana, y se aprovechara de la coyuntura para ofrecer su apoyo interesado a la causa de los señores locales del país. Este fue el caso del curaca huanca que colaboró decididamente con Pizarro, a cambio de lo cual encontró natural que la Corona española le otorgara posteriormente una encomienda, hecho que nunca sucedió. Los indígenas no pudieron prever el poderío español, ni el arribo en masa de nuevos soldados dispuestos a dominar esta tierra.

Otro motivo del desastre indígena frente a los españoles fue la guerra civil entre Huascar y Atahualpa. Indudablemente las luchas por la sucesión de Huayna Capac causaron el debilitamiento del poder central y del país en general. Sin embargo, y a pesar de que el encono entre los hermanos fue la causa directa de la espectacular caída del Estado inca, el motivo fundamental estuvo en el deseo de los propios señores andinos de sacudirse del poder de los cusqueños.

El Estado andino era demasiado reciente y su autoridad estaba en plena gestación como para poder resistir el choque con una cultura cuyos conocimientos eran superiores a los suyos. No obstante, su colapso no fue motivado por una decadencia interna, como muchos han querido explicar su derrumbe, sino por un cúmulo de circunstancias adversas; todo se confabuló contra los naturales de esta tierra.

En un trabajo anterior (1953) hemos profundizado el tema y el orden en que se realizaron las conquistas incas, pero tomando sólo como base el relato de los cronistas y una interpretación de sus noticias; ahora, gracias al avance de la investigación y a la aparición de nuevas fuentes documentales se puede examinar la información a la luz de conquistas específicas. Es pues posible, a la fecha, ampliar el horizonte de las conquistas cusqueñas y si bien mantenemos el punto de vista inicial para la época del auge, para tiempos posteriores encontramos preferible usar ejemplos concretos sobre los cuales poseemos noticias documentales. En los testimonios aparecen las diversas circunstancias que surgieron a lo largo de los gobiernos cusqueños, así como la forma de proceder de los incas para dominar a las diferentes macroetnías.

Las continuas guerras contra los chancas hasta su definitivo aniquilamiento permitieron a los incas afirmar sus dominios sobre los jefes étnicos vecinos del Cusco, ya sea por medio de la reciprocidad o de las armas. Sarmiento de Gamboa (cap. 35) relata aquellas luchas contra pequeños curacazgos situados a unas cuantas leguas del Cusco; otras expediciones más lejanas los llevaron adonde los soras, en el Cuntisuyu. Sin embargo el enfrentamiento siguiente y el de mayor importancia debería dirigirse contra los curacas del Altiplano, con quienes habían sostenido, a través del tiempo, numerosas refriegas.

Cieza de León (*Señorío*, cap. XLI) y Santa Cruz Pachacuti narran la existencia de rivalidades entre los curacas de Chucuito y de Hatun Colla, y de sus enemistades con los canas y los canchis. Según los cronistas, el Inca Viracocha durante su gobierno ofreció su apoyo a los dos jefes collas, pero secretamente hizo un trato con Cari, el curaca de Chucuito. Informado el jefe de Hatun Colla del entendimiento, decidió librar batalla a los de Chucuito antes de la aparición de las tropas cusqueñas. Después de un violento combate en Paucarcolla, Cari quedó victorioso, hecho que apesadumbró al Inca. De acuerdo con la situación, los cusqueños y los de Chucuito se reunieron en son de paz, sin que hubiera lugar para una conquista y es probable que acordaran una alianza[1].

Con el gobierno del Inca Pachacutec, las guerras entre collas y cusqueños tomaron un nuevo giro. Sarmiento de Gamboa (cap. 37) relata con lujo de detalles la lucha entre los incas y Chuchi Capac, llamado también Colla Capac, señor de Hatun Colla. Entablada una batalla que no se definía para ninguno de los dos bandos, Pachacutec, rodeado por su guardia, decidió atacar directamente al jefe colla quien cayó prisionero, hecho que desmoralizó a los suyos y dio la victoria a los cusqueños. Es el mismo método que menciona Betanzos en la guerra contra los chancas, que le da al encuentro un tono mítico. Según el mismo Sarmiento, Chuqui Capac era un gran señor, de acuerdo con su título de *capac*, y sus dominios comprendían más de ciento sesenta leguas de norte a sur. Sus territorios alcanzaban a los chichas, la región de Arequipa, la costa del mar hacia Atacama y las montañas de los mojo. Los límites en el litoral y las tierras selváticas eran sin lugar a dudas los enclaves verticales de los Hatun Colla (Murra 1964 y 1972).

Cieza de León (cap. LII) en el *Señorío de los Incas* cuenta que Inca Yupanqui marchó del Cusco al Collao en son de conquista. En Ayaviri la gente no acudió a rendirle obediencia por lo que, tomándola desprevenida, destruyó sus villorrios y aldeas, haciendo gran matanza en los pueblos. La región quedó despoblada de sus naturales y para remediar tal situación el soberano ordenó traer a numerosos *mitmaq* a que habitasen la región.

Después de la derrota de los collas, el Inca volvió al Cusco a celebrar su triunfo, y al finalizar las ceremonias mandó cortar las cabezas de los principales enemigos y conservarlas en una casa

1 Numerosos keros reproducen una escena de paz entre incas y collas, a quienes se puede reconocer por sus altos bonetes, acontecimiento que, al parecer, impactó a la gente de entonces.

llamada Llaxaguasi, en donde se guardaban los trofeos de esta especie (Sarmiento de Gamboa, cap. 37).

Los demás curacazgos del Altiplano aceptaron el dominio cusqueño por temor a verse envueltos en nuevas guerras, seguramente prefirieron recibir los beneficios de una reciprocidad establecida con los incas y obtener en esa forma su parte del botín. Tal debió ser lo sucedido con los lupaqas de Chucuito, los paucarcollas, los pacajes y los azángaros. Sarmiento de Gamboa (cap. 87) afirma que por temor se sometieron todos los habitantes de Cuntisuyu (Santa Cruz Pachacuti 1928: 187).

Para los incas quedaba abierta la ruta al mar a través de los numerosos enclaves serranos pertenecientes a todas las etnías del Collao, y es posible que estos archipiélagos hayan sido los primeros contactos de los cusqueños con el litoral. Las luchas internas entre los grupos del Collao facilitó la conquista inca de la zona, pero más adelante tuvieron que enfrentar rebeliones y serios problemas con los naturales del Altiplano.

Para ilustrar mejor los sucesos, vamos a desarrollar brevemente ciertas conquistas que siguieron patrones de conducta muy distintos. Para la costa poseemos mayor información porque las últimas décadas las hemos dedicado exclusivamente a investigar la documentación sobre los yungas.

Conquista pacífica: el señorío de Chincha[2]

La Relación de Chincha de Castro y Ortega Morejón (1974/1558) es un interesante informe sobre una conquista pacífica de los incas en la costa, en ella figura cómo se realizó la ocupación cusqueña a dicho valle.

2 El nombre de Chincha fue seguramente el de Chinchay. Ver documento sobre plateros naturales de dicho lugar enviados al Cusco. En Guaman Poma se decía Piscoy por Pisco, Lunaguanay por Lunahuaná y, posiblemente Ichmay por Pachacamac.

El primer ejército inca que apareció en Chincha estaba comandado por el general Capac Yupanqui. En la crónica ese personaje es nombrado como soberano, sin embargo, la mayoría de los cronistas lo mencionan sólo como un jefe militar enviado a los llanos por su "hermano" Pachacutec.

El general cusqueño llegó a Chincha con gran cantidad de gente, diciendo ser hijo del Sol y que venía por el bien de los naturales. Dijo además no desear nada de los pobladores del valle, ni oro, ni plata, ni entrega de mujeres porque de todo tenía en abundancia, y por el contrario traía consigo numerosas dádivas con tal que le reconociesen por señor. Para confirmar sus palabras ofreció a los curacas un elevado número de ropa confeccionada en el Cusco y otros objetos de valor, acto muy del agrado de los señores del valle, quienes gustosos le reconocieron por su señor.

Este relato es un buen ejemplo de cómo se desarrollaba la reciprocidad sin necesidad de un enfrentamiento militar, y cómo los jefes locales aceptaban a los incas.

¿Qué ventajas recibió el Inca de esta situación y qué obtuvo a cambio de los presentes entregados? El general serrano pidió la construcción de una casa, *hatuncancha*, que seguramente cumplió la función de centro administrativo incaico. También solicitó la designación de *mamacona*, es decir de mujeres necesarias para instalar un núcleo ocupado en confeccionar textiles y en preparar gran cantidad de bebidas para cubrir los fines de la reciprocidad y del culto. Otro beneficio fue el otorgamiento de fuerza de trabajo para laborar como artesanos y también para cultivar las tierras del Inca cuyos productos irían a engrosar los depósitos estatales.

Estos tres dones solicitados por el general Capac Yupanqui a los señores chinchanos formaban la base de la riqueza andina; las *mamacona* y los *yana* representaban una valiosa fuente de mano de obra femenina y masculina, mientras los cultivos producidos en las tierras estatales llenaban las *colca* o depósitos incaicos. Estos tres eran los requisitos necesarios para dar inicio a

un valioso aprovechamiento en beneficio de los cusqueños, quienes, al establecer los vínculos de la reciprocidad en el valle, usufructuaban de importantes recursos. Conseguir fuerza de trabajo fue una meta importante en la organización cusqueña desde los primeros momentos de su expansión, pues sin la mano de obra necesaria no podían emprender los trabajos de infraestructura estatal.

Después de la corta aparición del general Capac Yupanqui pasó un tiempo hasta la llegada a Chincha del entonces joven Tupac Yupanqui en calidad de jefe militar, seguramente aún en vida de su padre. Durante la segunda estadía de un Inca en el valle los señores se holgaron mucho con él, luego Tupac llevó adelante nuevas divisiones sociales de la población, repartiendo los hombres del común en número de diez, cien, mil y diez mil, con un jefe para cada demarcación, sistema que tenía la ventaja de facilitar un rápido recuento de los habitantes del valle para fines administrativos. Además, el Inca ordenó que se hiciesen diversos caminos fuera de la ruta principal de la costa llamada Capac Ñan, que unirían los valles costeños entre sí. Impuso también la construcción de un nuevo palacio para él, y la edificación de tambos, casas de escogidas y un hecho de gran importancia: la designación de nuevas tierras para el Inca, distintas a las otorgadas anteriormente a Capac Yupanqui.

La donación de chacras para el Inca era un factor de sumo interés para la política cusqueña y también un tema de disgusto para los señores del valle, quienes se desprendían de sus mejores campos. Se trataba de una fuerte contribución hacia los conquistadores serranos que debió llenar de descontento a los jefes yungas.

La tercera aparición de un soberano en Chincha tuvo lugar con la llegada de Huayna Capac, quien ordenó nuevas asignaciones de tierras para el Estado, entrega de mujeres y de *yana* no sólo para él sino para el Sol. La llegada de un nuevo Inca al valle significaba, a pesar de haber recibido a los cusqueños en son de paz y de amistad, mayores imposiciones y donaciones. El poder

central se hallaba cada vez más fuerte y por lo tanto más impositivo y exigente.

Esta Relación sobre Chincha es muy valiosa porque en unas cuantas líneas se señalan las sucesivas llegadas de los señores serranos al valle y sus cada vez mayores pretensiones; porque está resumida la política de expansión incaica, y se aprecia cómo se realizaba la ocupación de un valle, y cómo crecía con el tiempo la opresión sobre los pueblos conquistados. En el relato se pone de manifiesto la forma del aprovechamiento cusqueño, que en cada curacazgo podía variar de acuerdo con la riqueza del lugar, y si el recibimiento dado a los incas había sido pacífico o belicoso. En este último caso, las cuantías exigidas podían llegar a sumas muy altas y onerosas para la población conquistada.

Las dos alternativas que tenía un curaca ante la presencia de los ejércitos incaicos eran, rendirse ante el ofrecimiento de la reciprocidad y del requerimiento del sistema, o luchar con las armas por su independencia. La perspectiva de sufrir una derrota con la consecuente pérdida del curacazgo y posiblemente de la vida hacía reflexionar a los jefes étnicos e influía en el ánimo de los curacas. De allí que en la mayoría de los casos la sola presencia de las tropas invasoras era suficiente para la anexión de las macroetnías al Tahuantinsuyu.

Este comportamiento favoreció la rápida expansión incaica, aunque las bases y las estructuras del Estado carecían de solidez. Dicha fragilidad quedó demostrada con la llegada de la hueste española, porque bastó su sola presencia para eliminar el tenue lazo formado por la reciprocidad entre los jefes de los grandes señoríos y los soberanos cusqueños.

La dominación pacífica del señorío de Chincha se debió seguramente a que sus dirigentes no quisieron estropear sus viajes marítimos de larga distancia a los pueblos del actual Ecuador, ni sus intercambios con la región del Altiplano. La necesidad de mantener sus empresas y su sistema de trueque hizo que aceptaran las imposiciones del Inca y motivó su entendimiento con los cusqueños. Si bien los chinchanos necesitaban mantener buenas

relaciones con los incas, ellos, a su vez, se veían apremiados en conseguir las preciadas conchas rojas llamadas *mullu* (*Spondylus sp.*) traídas en balsas de los tibios mares norteños para cumplir los ritos y ceremonias especiales. Uno de los motivos que tuvieron los incas para la conquista de las regiones de Manta, Puerto Viejo y La Puná fue justamente tener acceso directo a las conchas de *mullu* (Rostworowski 1970b).

Conquistas relámpagos: Los señoríos serranos del Chinchaysuyu

La siguiente expedición de Capac Yupanqui estuvo dirigida a la región del Chinchaysuyu, y fue la primera incursión a la sierra norteña. Para conocer su desarrollo seguiremos el relato de consenso de los cronistas.

De acuerdo con la información de Cieza de León, Capac Yupanqui marchó primero a Andahuaylas, tierra ya conquistada a los chancas y lugar donde se le unieron las tropas de un jefe de dicha etnía llamado Anco Hualllo. En su ruta, el general cusqueño halló una mínima resistencia hasta enfrentar a los huancas, que fueron igualmente derrotados. Estando en Jauja, Yupanqui entabló conversaciones con los pobladores de Huarochirí y Yauyos quienes desde entonces se mostraron adictos y aliados de los incas (Cieza de León, *Señorío*, cap. XLIX, diversos documentos confirman este entendimiento).

Avanzaron entonces los ejércitos incaicos hacia Pumpu y Chinchaycocha, donde los habitantes se escondieron entre los juncos de la laguna. En Tarma, los naturales trataron de oponérseles sin éxito (Cieza de León, cap. L). En el asiento de Huánuco tuvo lugar el éxodo de los contingentes chancas y su huida a una región selvática no dominada por los incas (Sarmiento de Gamboa, cap. 37; Cabello de Valboa 1951, cap. VI).

Según Sarmiento de Gamboa (cap. 38), Capac Yupanqui continuó su avance por la ruta norteña hasta alcanzar el señorío de Guzmango en Cajamarca. Ante el peligro incaico, Guzmango Capac, señor de seis *guaranga* y jefe de una macroetnía, buscó la alianza con Chimu. En el enfrentamiento con los incas ambos señores quedaron vencidos, lo que motivó la rápida retirada de Chimu Capac hacia la costa.

El botín logrado en todas las campañas del general Capac Yupanqui fue cuantioso y despertó la desconfianza de los incas que quedaban en el Cusco. Sólo entonces tomó el jefe victorioso el camino de retorno a la capital y, según el decir de los cronistas, el Inca, celoso de tantos triunfos y de tan copiosos tesoros, desconfió de su hermano y lo culpó de desobedecer sus órdenes y de haber permitido la huida de los chancas. Las repetidas victorias de Capac Yupanqui eran una amenaza para los soberanos cusqueños cuya norma de acceso al poder era el derecho del "más hábil".

Al llegar a Limatambo, a ocho leguas del Cusco, Capac Yupanqui y su "hermano" Huayna Yupanqui, los dos jefes duales de los ejércitos incaicos, se encontraron con una delegación enviada por el soberano portadora de la orden de condenarlos a muerte por haber transgredido las instrucciones recibidas y responsabilizándolos por la huida de los chancas a la selva. En realidad, ambos jefes eran considerados peligrosos por sus éxitos y hazañas, y habiéndose mostrado capaces ponían en tela de juicio los derechos de los soberanos que se habían quedado en la capital (Sarmiento de Gamboa, cap. 38; Cieza, *Señorío*, cap. LVI).

El rápido avance de las tropas de Capac Yupanqui y de Huayna Yupanqui por la sierra norteña es una muestra del modo de conquista relámpago, no se trataba de una lucha tenaz sostenida con cada curacazgo. Las fuerzas incaicas en su marcha no se detenían demasiado, ni se quedaban en los lugares sometidos (por lo menos eso sucedía en la primera época) les bastaba establecer el compromiso de la reciprocidad.

El primer contacto con los pueblos fue un ofrecimiento de establecer lazos ordenados por el sistema y sólo más adelante, con los gobiernos posteriores, se fueron acrecentando las obligaciones impuestas a los señores étnicos. Una vez logrado el requerimiento habitual, los incas aplicaban e instauraban los mé-

todos básicos de su organización. Veamos ahora lo que sucedía cuando los curacas locales resistían a la presión incaica.

Resistencia local: el señorío de Guarco

El señorío de Guarco se situaba en tiempos prehispánicos en el actual valle de Cañete, y era a mediados del siglo XV un curacazgo belicoso por tradición, que defendía con gran ahínco su libertad. Poseía un valle fértil, con abundante agua todo el año, y tenía la ventaja de que su río corría pegado a la parte sur del valle, situación que facilitaba su defensa. Los cronistas están de acuerdo en la resistencia ofrecida por los habitantes de Guarco a los ejércitos incas; su beligerancia se reconoce por la red de fortificaciones aún existentes en sus antiguos dominios.

El curacazgo ocupaba la zona baja del valle, sus fronteras de norte a sur eran los desiertos que delimitaban sus campos de cultivo. Sus fértiles tierras se extendían hacia el Este hasta los principales canales de riego, y al acercarse al río lindaban con el vecino curacazgo de Lunahuaná. Por el sur, cerca de la desembocadura del río existía el Tambo de Locos, llamado posteriormente Herbay Bajo.

Al norte de sus fronteras se alzaba el llamado Fuerte de Guarco (actual Cerro Azul), situado sobre un acantilado frente al mar. Si bien los cronistas mencionan esta estructura como edificada por los cusqueños, es posible que existiera con anterioridad y que haya servido de mirador o de atalaya para observar, desde un lugar alto, la posible llegada de flotillas de balsas y de "caballitos de totora" foráneos o locales que arribaban a sus costas, no sólo en previsión de posibles ataques enemigos provenientes del mar, sino para mantener una vigilancia en torno a la salida y llegada de las embarcaciones. Posiblemente la observación del océano se cumplía para ejecución de los ritos y ceremonias en loor del mar, fuente principal de los recursos de subsistencia y al que consideraban como una deidad femenina. Asimismo, es factible que los guarcos mantuvieran una estrecha custodia de sus costas

por temor a un ataque marítimo de sus vecinos chinchanos atraídos por sus ubérrimas tierras y por su abundancia de agua.

Cieza de León (1941, *Crónica*, cap. LXXIII) ofrece una detallada descripción del fuerte y supone que fue construido por los incas. Esta versión es repetida por otros cronistas, pero no parece exacta si se considera que los guarcos sostuvieron luchas y guerras con todos sus vecinos y más tarde contra los incas. Por esta razón cabe suponer que su construcción databa de tiempos anteriores al arribo de los cusqueños, quienes después de su triunfo procedieron a remodelarlo para mantener en él una guarnición.

La segunda fortaleza del curacazgo era la de Canchari, baluarte situado en el límite de las tierras del valle, hacia el Este, sobre una elevación natural del terreno. Su función era controlar todo intento de invasión de pueblos serranos provenientes de la quebrada de Pocoto, vía de acceso natural de la sierra a la costa de los habitantes de Yauyos. Además, el fuerte protegía los importantes canales de riego, el de San Miguel o Chiome y el de María Angola, cuyo nombre indígena era Chumbe (Rostworowski 1978-80).

La tercera fortaleza y la más importante e impresionante de todas era la de Ungara, situada en la vecindad de las bocatomas del río. Su misión era defender el inicio del sistema hidráulico de todo el valle, amparar la parte sur del señorío de cualquier ejército enemigo que pudiese bajar siguiendo el cauce del río y repeler un ataque proveniente del vecino valle de Chincha. Según Larrabure y Unanue (1941), el complemento de las defensas de Ungara era un pequeño fuerte en la banda izquierda del río, en la hacienda de Palo.

A los tres baluartes defensivos de Guarco se añadía una muralla de grandes proporciones, hecha de adobones, que envolvía con sus enormes paredes los campos y pueblos del valle (Larrabure y Unanue 1941).

Toda esta información es necesaria para explicar y demostrar que los habitantes de Guarco estaban acostumbrados a de-

fender sus tierras de las pretensiones enemigas, y que su seguridad descansaba en sus fortalezas y murallas. Por ese motivo encontraron natural oponer una tenaz resistencia a los incas.

Al iniciarse la guerra entre los incas y los guarcos cayó en poder de los cusqueños el pequeño curacazgo de Lunahuaná. Se trataba de un señorío costeño débilmente defendido, cuyas tierras eran colindantes de Guarco y por el Este se extendía hasta Zúñiga y Pacarán, valle arriba. El cauce del río era una ruta natural de penetración a la costa y fue el camino que escogieron los incas para bajar a dominar la región. Como ya lo dijimos anteriormente, el entonces joven Tupac Yupanqui ordenó la edificación de un Nuevo Cusco en una de las quebradas de Lunahuaná.

Tres o cuatro años tardaron los cusqueños en vencer a los yungas. Cieza de León (*Señorío*, 274-281) cuenta que durante los cálidos meses de verano los serranos abandonaban la lucha y posiblemente regresaban a sus pueblos para cultivar los campos. Entonces, los costeños aprovechaban para rehacer sus fuerzas y también se dedicaban a sus trabajos agrícolas.

Esta circunstancia es interesante porque indica cómo se realizaban las conquistas indígenas. Llegado un momento los serranos abandonaban sus armas para empuñar la *chaqui taclla*, arado andino, y los costeños la *llampa* o pala, y se entregaban a las faenas del campo. Una situación semejante se dio durante el cerco al Cusco impuesto por Manco II en 1534, y debió ser lo habitual en los Andes. Sólo durante el corto tiempo de la expansión incaica, y como consecuencia de las grandes distancias, los ejércitos fueron reestructurados para poder permanecer largo tiempo ausentes de sus pueblos. El reclutamiento se formó a través del sistema de una *mita* guerrera que llevó a los enrolados a lejanos parajes por mayor tiempo. Al desvanecerse el poderío del Inca volvió a surgir la costumbre ancestral de cortos períodos de luchas y guerras.

Acosta (1940, lib. 3, cap. XV) y posteriormente Cobo narran la resistencia de los guarcos, y cómo el final de la guerra se debió a una estratagema de la Coya, mujer de Tupac Yupanqui. En aquel entonces, era señora del valle de Guarco una curaca que no quiso consentir que extraños se adueñaran de sus tierras. La Coya solicitó al Inca que la dejasen someter a la rebelde por medio de un ardid, a lo que el soberano accedió. Envió entonces una embajada a la curaca y le hizo saber el deseo del Inca de dejarla en su señorío, y la conveniencia de celebrar una grande y solemne ceremonia en honor del mar para confirmar la paz. La curaca creyendo en las palabras de la Coya ordenó los preparativos para la fiesta, y el día señalado todo el pueblo se embarcó en balsas acompañado con música y tambores. Cuando los guarcos se hallaban en pleno océano, lejos de la costa, entraron sigilosamente los ejércitos cusqueños y se adueñaron del valle (Cobo 1956, t. II, cap. XV).

En los relatos de los cronistas se ve la resistencia de los guarcos ante la pujanza inca y las crueles represalias posteriores. Según Cabello de Valboa (1951: 338-339), el nombre de Guarco se impuso al valle como consecuencia de los castigos ejemplares infligidos a sus naturales, parece que el Inca ordenó colgar de las murallas de la fortaleza a numerosos rebeldes (Según el *Lexicón* de Domingo de Santo Tomás, *guarcona* significa ahorcadura; y *guarcuni, gui*, ahorcado).

Se comprueba la dureza de la política cusqueña en la elevada cifra de *mitmaq* introducida en el valle después de la conquista. La parte norte del curacazgo fue entregada a los naturales del vecino valle de Coayllo; otra extensión de tierras fue entregada a gente mochica del norte, más adelante nos ocuparemos de la función que desempeñaban estos yungas en la costa central y norcentral. Por último, los campos situados en la margen izquierda del río fueron dados a los chinchas, quienes habiendo recibido pacíficamente a los incas se habían convertido en sus aliados.

Otra resistencia local: los collec

Para comprender mejor el sistema de conquistas incaicas es necesario conseguir el mayor número posible de casos indivi-

duales y de ejemplos. Sin ellos quedamos sólo con la información de las crónicas que están lejos de ser detalladas y no ofrecen el mismo valor que los documentos administrativos o judiciales.

En los archivos hemos encontrado noticias referentes a otro señorío costeño que no quiso recibir a los incas en forma pacífica y que decidió defenderse con las armas: el señorío de Collique.

Antes de nuestra investigación se desconocía todo acerca de este señorío y hasta se ignoraba su existencia. La falta de noticias se debe, en gran parte, a las consecuencias de la conquista cusqueña y al exterminio de la población original como resultado de la guerra y de los castigos posteriores impuestos a sus habitantes. La baja demográfica se agudizó con el arribo de los españoles debido a su vecindad con la ciudad de Los Reyes, hasta su total desaparición a fines del siglo XVI. Sabemos de la existencia del señorío de Collique o Collec a través de varios testimonios del Archivo General de Indias (AGI, Justicia, 413).

La llamada costa central se compone de los valles de Lurín, Rímac y Chillón, divididos en tiempos prehispánicos en dos señoríos principales: el de Ychsma, que abarcaba los valles de Lurín y de Lima, y el de Collec, o Collique como lo llamaron los españoles. Este último formaba una próspera y rica etnía compuesta a su vez por una serie de curacazgos pequeños y locales como Chuquitante, Carabayllo, Zapan, Macas, Guaraui, Guancayo y Quivi. Cada uno de los cuales contaba con diversas *guaranga*, *pachaca*, ayllus y sus correspondientes señores (Rostworowski 1967-68; 1972b; 1977a).

El asiento del Colli Capac en Collique era una estructura fortificada rodeada por una gran muralla, dentro de la cual se extendían numerosos campos regados por dos fuentes de abundante agua, circunstancia que permitía a sus naturales resistir largos y prolongados asedios sin pasar hambre ni sed.

Sus defensas obedecían al temor de ser atacados por pueblos provenientes de las serranías, habitantes de las partes altas del valle, como los cantas, que codiciaban, sobre todo, las excelencias de esas tierras para la plantación de cocales en una variedad adecuada al medio ambiente del *chaupi yunga* o costa media. Varias otras *pucara* o fortalezas protegían, río arriba, el acceso al valle y a las tierras de cultivo.

Los documentos hacen referencia a repetidas incursiones canteñas a la costa sin que llegasen los serranos a derrotar a los collec fuertemente resguardados por sus murallas. Es así que al aparecer los ejércitos incaicos, el Colli Capac no quiso someterse, sintiéndose seguro tras sus defensas. No conocemos los detalles de las luchas y refriegas que se libraron; sólo sabemos que el señor de Collec murió en los combates y del desquite posterior de los cusqueños. En reemplazo del fallecido jefe yunga, los incas nombraron a un curaca perteneciente a la situación social de *yanayacu*, como escarmiento para los jefes que se oponían a ellos.

Poco tiempo después, los indígenas de Quivi fueron hallados culpables de ejercer y de emplear, a través de una huaca, hechizos contra la vida del Inca. El Orejón enviado desde el Cusco para averiguar el delito e imponer un castigo ejemplar ordenó el ajusticiamiento de la población masculina adulta, librándose sólo las mujeres y los niños (Rostworowski 1977a).

El señorío de Chimu: ejemplo de resistencia

El tercer enfrentamiento importante entre costeños y serranos ocurrió con el rico y opulento señorío del Chimor. No logramos hallar nueva información sobre su conquista, pero al igual que los dos casos anteriores ellos se opusieron a los requisitos de la reciprocidad. El Inca Tupac Yupanqui fue quien, a la cabeza de sus ejércitos, se adueñó también de los extensos dominios de este norteño señorío yunga.

El primer encuentro de los chimus con los incas tuvo lugar durante el apresurado avance del general Capac Yupanqui hacia Cajamarca. En aquel entonces acudió el soberano de Chimor, llamado Minchaçaman, en ayuda de Guzmango, señor de las

seis *guarangas* de Cajamarca que resultó muerto, mientras que Minchaçaman se retiró apresuradamente a la costa.

A la par de lo sucedido en Chincha, el segundo personaje cusqueño en aparecer en la región fue el joven Tupac Yupanqui quien se dedicó a la guerra y a ensanchar los límites del Tahuantinsuyu. Este soberano se perfilaba como un gran conquistador y los cronistas lo mencionan como incansable en sus largos recorridos por punas, quebradas y desiertos. Aún durante el gobierno de Pachacutec Inca Yupanqui, Tupac Yupanqui fue enviado a Cajamarca como general máximo de los ejércitos cusqueños junto a "su hermano" Tupac Capac y con los experimentados generales Anqui Yupanqui y Tilca Yupanqui (Sarmiento de Gamboa, cap. 44).

En su ruta por la sierra hacia el norte redujeron varias fortalezas donde señores locales ofrecían resistencia, y adueñados de Guzmango los incas bajaron por el río Moche, amenazando cortar el suministro de agua a los yungas. Los chimus no pudieron resistir el ímpetu de los serranos y el régulo Minchaçaman fue vencido y llevado prisionero al Cusco para la celebración de las fiestas triunfales. En su lugar, Tupac Yupanqui puso por señor de Chimor a Chumun-caur, después de lo cual los ejércitos incaicos continuaron su avance hacia Pacatnamu.

En esa misma época, otras tropas incaicas se aventuraron hacia los chachapoyas, cuyo jefe, Chuqui Sota, se refugió en la fortaleza de Piajajalca, pero no pudo resistir el ataque y cayó prisionero (Sarmiento de Gamboa, cap. 44).

En estas conquistas el Inca obtuvo cuantiosos tesoros de calidad y cantidad nunca vistas antes en el Cusco. De regreso a la capital, la recepción dada a Tupac Yupanqui resultó memorable por la suntuosidad de las fiestas, el esplendor del botín y el número de jefes prisioneros. En el crecido séquito de gente yunga que el Inca traía consigo, aparte de los señores cautivos, había numerosos artesanos en calidad de *mitmaq* o de *yana*, entre ellos expertos en finos textiles, hábiles artífices metalúrgicos, ceramistas, conocedores del arte de manufacturas refinadas y de plume-

EL SEÑORIO DEL CHIMOR

1ra. ETAPA
2da. ETAPA
ZONA DE HABLA MOCHICA

A. LINARES.

rías. Rastreando documentos inéditos de archivos comprobamos la existencia de plateros instalados por orden del Inca en la capital cusqueña originarios de Ica, Chincha, Pachacamac y Chimu (Rostworowski 1977a; Cieza de León, *Señorío*, cap. LVIII). Al estudiar los objetos metalúrgicos del Cusco prehispánico es necesario tomar en consideración el aporte de los artesanos costeños, y habría que estudiar su influencia en el arte incaico.

A nuestro entender, es recién después de esta conquista que los incas adquirieron toda la magnificiencia que los españoles admiraron en ellos. Es posible que tomaran del Chimu Capac y de su corte, el lujo y la suntuosidad que existió posteriormente entre la elite cusqueña.

Antes del contacto con las macroetnías norteñas los incas eran sólo guerreros, un tanto rústicos, al igual que los demás jefes comarcanos del Cusco. Sólo a consecuencia de este encuentro los gobernantes del Tahuantinsuyu principiaron a rodearse de mayor autoridad, de un lujo digno de sus conquistas, dejaron de ser entonces simples curacas y señores locales.

Otras conquistas de Tupac Yupanqui

Luego de un tiempo de descanso Tupac Yupanqui volvió a salir del Cusco con ánimo de ampliar las fronteras del Tahuantinsuyu. En esta salida llevó consigo a los mismos generales Tilca y Anqui Yupanqui y avanzaron por el camino principal de la sierra o Capac-Ñan. En el trayecto, el soberano se ocupaba de ordenar y establecer la administración cusqueña, observaba si los curacas locales cumplían lo establecido, nombraba y retiraba a dignatarios según las conveniencias del incipiente Estado. Es así que llegaron hasta los cañaris quienes se aliaron a los quitos para enfrentarse a los incas.

Después de lograr una victoria sobre estas etnías descansó Tupac en Quito y ordenó poblar la región con numerosos *mitmaq*, es decir de gente traspuesta de otras regiones, para que edificaran una ciudad. Antes de partir dejó como gobernador a un anciano Orejón llamado Chalco Mayta, con licencia de ser llevado en andas y la obligación de enviarle cada luna un mensajero con noticias sobre Quito (Cieza de León, *Señorío*, caps. LVI y LVL).

Posteriormente, el Inca pasó a un lugar llamado Surampalli donde ordenó se edificaran unas estructuras que se denominaron posteriormente Tumipampa, nombre de una de las *panaca* reales (Rostworowski 1983: 141).

Pasados varios años lejos de la capital emprendió Tupac la guerra contra los huancavilcas. Dividió su ejército en tres partes, tomando él mismo le jefatura de una de ellas y entró en las montañas fragosas para atacar desde el Este a sus enemigos. Los otros dos ejércitos lucharon por la costa, tanto por tierra como por mar, y para esos menesteres entró en la empresa gente costeña, es decir balseros tumbesinos. Las acciones se realizaron en todo el litoral desde Tumbes a Guañapi, Guamo, Manta, Turuca y Quisin (Sarmiento de Gamboa, cap. 46).

Tupac estaba ocupado en conquistar Manta y la isla de La Puná cuando llegaron unos mercaderes navegando en balsas con velas. Ellos manifestaron venir de unas islas llamadas Auachumbi y Nina. Admirado Tupac con este relato decidió consultar con el adivino que siempre llevaba consigo en sus conquistas. Le preguntó si era verdad el decir de los "mercaderes marinos", porque ellos "hablaban mucho" y no se les podía creer. El augur respondió que él iría primero volando a constatar la existencia de dichas islas lejanas.

Este relato de Sarmiento de Gamboa (cap. 46) un tanto insólito interesa porque menciona la presencia de "mercaderes navegantes" y por el misterioso viaje marítimo efectuado por el Inca. Nueve lunas duró la expedición, y a su regreso, después de tan larga ausencia decidió Tupac tomar el camino de retorno. El Inca escogió la vía de la costa y se dirigió a Catacaos, Pacatnamú y Chimor; lentamente avanzaba el soberano por los valles yungas, pasó por Pachacamac y de allí continuó por la ruta de la sierra internándose por Pariacaca y Jauja (Calancha 1638, lib. 3;

Cieza, *Señorío*, cap. LVIII). Paralelamente, otro ejército suyo avanzaba por el camino opuesto inspeccionando al pasar las diversas etnías (Sarmiento de Gamboa, cap. 46).

Según Sarmiento de Gamboa es sólo después de estas conquistas norteñas que murió Pachacutec, y Tupac Yupanqui dejó de ser corregente para asumir el poder absoluto junto con su *yanapac* o compañero. Las cronologías de las conquistas incaicas son naturalmente tentativas y es posible que Tupac, aprovechando una estadía más prolongada en el Cusco, decidiera dirigir sus tropas hacia las regiones selváticas del Anti, buscando ampliar su acceso a plantaciones de cocales. Para ello dividió nuevamente sus ejércitos en tres partes, él mismo tomó la jefatura de una de ellas y se internó por Aguatona; el segundo grupo estuvo a cargo de Otorongo Achachi quien entró por el pueblo de Amaru; y el tercero lo comandaba Chalco Yupanqui, quien tomó la ruta de Pilcopata (Sarmiento de Gamboa, cap. 49)[3]

En la entrada a la selva los ejércitos de Tupac padecieron grandes trabajos, incluso el Inca estuvo perdido en la espesura de los montes hasta que se encontró con las tropas de Otorongo Achachi que lo buscaban. En esta ocasión los cusqueños conquistaron a los opataris, los manosuyos, los mañaris o yanaximes y a los chunchos, mientras que un capitán incaico llamado Apo Curimache llegaba al Paititi. Durante el tiempo que el Inca se hallaba en la región del Anti, un natural del Collao llamado Coaquiri huyó de las filas incaicas y llegó al Altiplano repartiendo la noticia de la muerte del Inca. En sus discursos alborotaba a la gente y la convencía de ser el momento oportuno para alzarse. El mismo tomó el nombre de Pachacutec Ynga y bajo su mando estalló

3 Lo propio sostiene Cabello de Valboa; y Cobo (1956, t. II, cap. XV) menciona la misma entrada al Anti intercalada con un viaje a Quito y una visita al Collasuyu. Nos parece que la marcha a Quito fue anterior pues es poco probable que el Inca cubriese tan largas distancias con facilidad.

una rebelión en todo el Collao (esa es la causa por la cual suponemos que primero tuvo lugar la entrada del Inca a la selva).

Avisado Tupac de lo que sucedía, salió apresuradamente de las montañas, dejando allí a Otorongo Achachi para concluir la conquista; el Inca pasó directamente por Paucartambo a hacer frente a los sublevados (Cobo 1956, t. II, lib. 12, cap. XIV). Apaciguada la tierra, Tupac Yupanqui se dirigió a Charcas donde sometió a sus habitantes; de allí se dirigió al sur, a Chile, donde prendió a los jefes Michimalongo y Tangalongo y avanzó hasta llegar a las fronteras sureñas del río Maule.

Después de estas conquistas, las demás salidas del Inca se efectuaron en calidad de visitas a las zonas recién anexadas a fin de implantar el nuevo orden. En algunos lugares se sofocaron casos aislados de subversión, pero el objeto principal de estas inspecciones era aplicar los sistemas organizativos incaicos, ordenando las construcciones y edificaciones necesarias para la buena administración de las "provincias".

Al tratar en términos generales de las conquistas de Tupac Yupanqui y de Huayna Capac no se pretende hacer una historia ajustada a los hechos debido a la imprecisión de las crónicas. Sólo se puede analizar los datos y esbozar un esquema de las secuencias de las anexiones territoriales. Lo interesante es poseer noticias para un determinado lugar como en el caso de los collec, que muestra un ejemplo de la manera en que se realizaban las conquistas.

Tupac Yupanqui fue un gran guerrero, él mismo dirigía sus ejércitos y permanecía a la cabeza de sus tropas. A él se le debe el mayor número de conquistas del Tahuantinsuyu, y si bien Huayna Capac siguió la trayectoria trazada por su antecesor, no sucedería lo mismo con Huascar ni con Atahualpa. El primero no salió del Cusco sino para algunas inspecciones, y sólo al final, después de continuas derrotas, asumió él mismo la jefatura de los ejércitos contra su hermano. De igual manera Atahualpa tomó rara vez el mando, delegando en sus generales el llevar a cabo la guerra contra Huascar.

¿Qué puede indicar esta actitud de delegar en manos de otros la tarea de mantener las enormes dimensiones del Tahuantinsuyu? ¿Se debería a mayores responsabilidades administrativas o acaso a la pérdida del espíritu guerrero? ¿Se estaría gestando en el incario una división entre dirigentes militares y jefes administrativos?

Por otro lado, si los Incas se volvían muelles y descansaban en sus generales para conservar sus dominios corrían el riesgo de tarde o temprano ser depuestos por gente más aguerrida, pues la ley del "más hábil" exigía un estado permanente de alerta.

Conquistas de Huayna Capac

A pesar de la proximidad de Huayna Capac con la aparición de los españoles en las costas del Tahuantinsuyu, los cronistas no están de acuerdo en el orden en que ocurrieron sus conquistas, ni en los sucesos en general.

A este Inca le correspondía mantener las adquisiciones territoriales y continuar ensanchando sus dominios. Sin embargo, se nota que en las regiones periféricas del Tahuantinsuyu, tanto en Chile como en las zonas selváticas y en el extremo norte, no tenía vigencia la antigua costumbre andina de la reciprocidad. Sin su intermedio, la única modalidad que cabía era las anexiones por medio de sangrientas batallas para someter a nuevos pueblos. ¿Qué podemos concluir de este hecho?

La ausencia de los hábitos de reciprocidad significa que se trataba de etnías situadas en los lugares más alejados de los núcleos culturales, entre las cuales no existían las costumbres de las regiones más organizadas del ámbito sudamericano. Es posible también que los naturales de dichas regiones apartadas no vieran las ventajas de incorporarse al mundo planificado de los incas; además, tenían poco que perder y no era un caso como el de los chinchas que podían haber arruinado su tráfico de larga distancia con lejanos pueblos si no se sometían de buen grado a los cusqueños.

Para analizar las divergencias entre los cronistas sobre las conquistas de Huayna Capac seguiremos básicamente el decir de Cieza de León, viendo las discrepancias que surgen con los demás.

Los primeros años de su gobierno Huayna Capac los dedicó a visitar sus dominios cercanos al Cusco. Cieza de León (*Señorío*, cap. LXIII) hace referencia a una inspección a los soras, lucanas y andahuaylas. Según este cronista, el Inca no emprendió conquista alguna o viaje lejano mientras estuvo con vida su madre, la Coya Mama Ocllo. Parece que ella rogó a su hijo no ausentarse por largo tiempo del Cusco (*Señorío*, cap. LXI; Cobo 1956, t. II, cap. XVI), la amplitud del territorio significaba que cada recorrido de un Inca reinante por sus estados, o para alguna nueva conquista, comprendía varios años de alejamiento de la capital.

Siguiendo el relato de Cieza y del consenso de cronistas, Huayna Capac después de una prolongada estadía en el Cusco, durante la cual continuó con su obra edificadora, partió a visitar la región sureña de sus dominios. Primero anduvo por el Collao viendo cómo llenaban los depósitos estatales de finas lanas, y escogiendo a jóvenes muchachas para los *aclla huasi*, es decir para los obrajes incaicos. Pasó por Chuquiapo y de allí prosiguió a Charcas, hasta la región de los chichas. Durante su permanencia en el sur, el Inca observó la aplicación de la organización estatal, la creación de *mitmaq*, la construcción de *tampu*, caminos, baños, y otros. Continuó su visita por Tucumán y La Plata, desde donde envió unos capitanes a luchar contra los chiriguanas, pero la aspereza del terreno hizo que volvieran derrotados.

De acuerdo con el decir de Sarmiento de Gamboa (cap. 59), mientras Huayna Capac visitaba el Collao envió a su tío Guaman Achachi por la ruta del Chinchaysuyu a que inspeccionara el país hasta Quito. Mientras tanto el Inca se dirigía a Charcas, Cochabamba y Pocona, continuando al sur por Coquimbo y Copiapó. Durante su permanencia en el sur llegaron las nuevas sobre rebeliones en Quito, en Pastos y Huancavilca que obligaron al soberano no solamente a retornar al Cusco, sino a reunir ejérci-

tos entre la gente del Collao para la nueva campaña al norte (Sarmiento de Gamboa, cap. 59). En esta sublevación contra el Cusco, los norteños mataron a los *tucuyricos* o gobernadores incaicos. Lo mismo sucedería cuando los españoles prendieron a Atahualpa en Cajamarca, pues en ningún documento hemos hallado mención a la presencia de administradores incaicos viviendo entre las etnías.

Según Cieza (cap. LXII), el Inca se quedó en Chile durante doce lunas apaciguando el país y edificando fortalezas. Antes de abandonar la región dejó gobernadores que continuaron la labor de implantar el sistema cusqueño. Cabe señalar que al retornar al Cusco nació Atahualpa en la capital, siendo su madre una *ñusta* llamada Tuta Palla.

Para Cieza, es después de la estadía sureña que Huayna Capac preparó un primer viaje al norte en calidad de soberano. Cada partida de un Inca reinante implicaba grandes preparativos a los que se sumaban sacrificios de toda índole incluyendo el de la *capaccocha*, el supremo sacrificio humano. Había también que reunir la *mita* guerrera y convocar a los curacas para que proporcionaran gente para los ejércitos. Se ampliaban o refaccionaban los caminos por donde transitarían el Inca y las tropas, y había que llenar los depósitos de todo lo necesario para los ejércitos en marcha. El Inca no podía partir del Cusco sin suntuosas fiestas durante las cuales se reafirmaban los lazos de reciprocidad entre los soberanos, las *panaca*, los jefes de las macroetnías y los gobernadores que quedaban a cargo de la administración del Estado.

Otra vez se puso en marcha Huayna Capac con todo un numeroso séquito de jefes militares, señores, mujeres, guardias y tropas. Es posible que avanzara lentamente, como los cronistas de la conquista cuentan que lo hacía Atahualpa en la región de Cajamarca. Por donde pasaba el Inca, los señores locales venían a hacer su *mocha* y a rendirle obediencia, así llegó a Vilcas y se alojó en los aposentos que había ordenado edificar Tupac Yupanqui. Luego pasó al valle de Jauja donde intervino en una controversia entre los señores del lugar por límites y linderos. De allí el Inca envió dos embajadas, una a los yauyos y otra a los yungas de la costa, y continuó avanzando hasta Pumpu donde quedó poco tiempo por estar deseoso de llegar a Guzmango.

Durante su estadía en Cajamarca el Inca se dirigió a Chachapoyas donde los señores locales se habían rebelado y refugiado en una fortaleza. Por dos veces el soberano fue rechazado por los naturales, hasta que con la ayuda de nuevos refuerzos terminó la sublevación. Numerosos chachapoyas fueron enviados al Cusco, mientras *mitmaq* compuestos por gente segura y leal llegaban para resguardar las fronteras del Tahuantinsuyu.

A diferencia de Cieza, Cobo (1956, t. II, cap. XVI) dice que después de apaciguar Chachapoyas, el Inca retornó al Cusco y fue a descansar al valle de Yucay donde se dedicó a vigilar la edificación de palacios y templos. Después de un tiempo, según el mencionado cronista, volvió Huayna Capac al sur, a Tiahuanaco, Cochabamba, Pocona, Lupaca, y otros; estando en el Collasuyu hizo el gran llamamiento de gente para formar ejércitos, pues su intención era dirigirse a Tumipampa.

Para Cieza de León, después de lograr la paz en Chachapoyas, Huayna Capac continuó hacia el norte e hizo una entrada a la selva contra los bracamoros (cap. LXIV), pero por ser un lugar inhóspito poblado de gente bárbara decidió retirarse. Mientras tanto, Huayna Capac llegó a Surampalli, en tierra cañar, donde se "holgó en extremo"; es posible que durante esta estadía ordenase el cambio de nombre al lugar de su nacimiento, dándole el nombre de su *panaca*: Tumipampa (Rostworowski 1983). Estando allí llegaron las nuevas acerca de cierta revuelta en el Cusco y el Inca despachó órdenes de cortar las cabezas de los principales alborotados.

De este período en el norte datan las varias guerras sostenidas por el Inca contra diversas etnías del lugar, guerras ganadas a costa de un elevado número de vidas humanas. Mientras los soldados del Inca peleaban sin convicción, deseosos de retornar cuanto antes a sus aldeas nativas, los norteños defendían su libertad y sus pueblos.

Todas las batallas fueron recias y, según Cieza, se formó una liga defensiva entre los caranquis, otavalos, cayambis, cochasquis y pifos, hecho que no esperaba el Inca, y antes de entrar en combate les propuso establecer los lazos de reciprocidad, que por supuesto rechazaron (Cieza, *Señorío*, cap. LXVI).

Cobo cuenta en detalle las guerras contra las tribus norteñas: Huayna Capac reunió en Tumipampa a sus jefes militares para ver cómo procederían en la conquista y apaciguamiento de la región. Se decidió iniciar la lucha por Pasto, al extremo norte del territorio, y para dicho efecto se organizaron tres ejércitos, uno con gente oriunda del Collao, bajo el mando de los capitanes Mollo-Cavana de nación lupaca de Hilavi, y Mollo Pucara de Hatun Colla; el segundo ejército provenía de Cuntisuyu bajo la dirección de dos jefes Apu Cavac-Cavana y Apu Cunti Mullu; mientras el tercero estaba compuesto por gente de variada procedencia, además de dos mil Orejones cusqueños a cargo de Auqui Tuma y de Coya Tupa. Mencionamos esta información sobre la composición de las tropas que marcharían al norte porque muestra la típica formación de los ejércitos en el ámbito andino: dividida en tres partes y comandada cada una por dos jefes (Cobo 1956, t. II, lib. 12, cap. XVI). En nada variaba su ordenamiento del de las tropas chancas cuando partieron de su tierra natal a conquistar el mundo de entonces, y es una clara evidencia del sistema en sí.

El éxito en Pasto acompañó la jornada y festejando el triunfo descuidaron la guardia y vigilancia. De esta circunstancia se aprovecharon los naturales para caer sobre los desprevenidos ejércitos, produciéndose una cruel matanza. La reacción de Huayna Capac fue reunir las dispersas tropas y con nuevos refuerzos marchó personalmente al frente de su gente y aplastó la rebelión.

El Inca, con sus deseos de dominar la zona, se dirigió posteriormente contra los carangues y cayambis, siendo uno de sus generales Apu Cari, señor de Chucuito. Los naturales se refugiaron en una fortaleza, y en una de esas luchas salieron inesperadamente de su *pucara* y atacaron a los Orejones que eran el nervio de los ejércitos. La inesperada acometida hizo retroceder a los nobles cusqueños, quienes en su desorientación dejaron caer al Inca de sus andas y hubiera sucumbido en manos enemigas si no fuera por los capitanes Cusi Tupa Yupanqui y Huayna Achachi, ambos de la alta nobleza incaica. Siempre según el decir de Cobo (cap. XVII), Huayna Capac volvió a Tumipampa delante de su ejército, e hizo su entrada a la ciudad a pie, y no en andas como solía hacerlo.

No contento con los sucesos el Inca organizó nuevas tropas contra los cayambis y caranques bajo el mando de su hermano Auqui Toma. En una reñida lucha los Orejones se habían apoderado de cuatro cercas de la fortaleza cuando se desplomó herido de muerte Auqui Toma. Es interesante anotar que en la narrativa indígena sobre sus guerras destaca la reacción de desbande o huida de las tropas cuando el jefe caía prisionero o moría en el campo de batalla, la misma que ocurrió en dicha ocasión.

En la relación de Cobo, fue después de estos acontecimientos que llegaron nuevos refuerzos desde el Cusco, comandados por el general Mihi y otros generales. Según algunos cronistas estos jefes llegaron a Tumipampa a raíz de la caída de andas de Huayna Capac. En todo caso la actitud de los nobles cusqueños, como veremos a continuación, es muy sintomática y ya la hemos comentado cuando hablamos sobre los requisitos de la reciprocidad.

En la prisa por combatir y vengarse de los rebeldes Huayna Capac hizo caso omiso de la tradición y ordenó a las tropas recién llegadas marchar al frente. Profundamente enojados por esa descortesía, los Orejones cogieron la estatua de Manco Capac según una versión, y según otra la de Huanacauri, y tomaron la ruta de regreso al Cusco. Advertido el Inca, despachó a toda prisa grandes regalos y dones a los nobles, los cuales satisfechos por la actitud del Inca regresaron a Tumipampa y se prepararon para atacar a los rebeldes. Aquí, Cobo menciona la formación de tres ejércitos: uno a cargo del general Apo Mihi, el segundo compuesto por gente del Chinchaysuyu, y no nombra a los jefes que

comandaban el tercero. Los cronistas están de acuerdo en que el coraje y el valor de los cusqueños les permitió ganar la batalla y que las represalias incas fueron tan tremendas que la laguna cercana a la fortaleza se tiñó de rojo por la cantidad de sangre vertida, llamándose en adelante: Yahuarcocha.

Según Sarmiento de Gamboa (cap. 60), Huayna Capac pasó largos años en Tumipampa, su residencia preferida, y es posible que habiendo nacido en dicho lugar se sintiera más a gusto que en el Cusco.

Largos años estuvo Huayna Capac guerreando contra las etnías norteñas, y después de arduas batallas terminó por incorporarlas a su Estado. A Quito llegaron noticias de extrañas gentes barbadas, navegando en grandes casas de madera, y que habían tomado contacto con los pueblos costeños. Corría el año 1526. Francisco Pizarro y sus compañeros habían hecho su aparición en las costas del Tahuantinsuyu. Con estas inquietantes noticias llegaron al Inca unos mensajeros, quedando el soberano impresionado por las narrativas sobre los bizarros personajes recién desembarcados (Cieza de León, *Señorío*, cap. LXIII).

De acuerdo con Sarmiento de Gamboa (cap. 62), antes del tercer viaje de Pizarro se desató en las provincias norteñas una tremenda epidemia de viruela y sarampión, males hasta ese entonces desconocidos en estas tierras; grandes fueron los estragos que produjeron en el ámbito andino a causa de la falta de inmunidad de la población. Entre las víctimas de la peste figuró el Inca Huayna Capac, quien murió en Quito.

Como ya lo señalamos, existen serias discrepancias en la cronología de las conquistas de Huayna Capac a pesar de su proximidad con la aparición de los hispanos; sin embargo, la nota sobresaliente de dichas jornadas es que tanto en el extremo norte como en Chile, en el sur, no conocían las manifestaciones de la reciprocidad. La carencia de dicho hábito señala que en las zonas extremas del Tahuantinsuyu los naturales desconocían esa costumbre indígena y su consecuencia inmediata fue el empleo de la fuerza.

Las rebeliones de los señoríos locales y de miembros de la nobleza

La historia del Tahuantinsuyu no sería completa, ni exacta, si no se hace referencia a las frecuentes rebeliones de los señores étnicos durante el gobierno de los incas.

Generalmente, en los relatos y narraciones sobre la historia inca se nota cierta tendencia a idealizarla y a mostrar un estado idílico en los Andes. Los constantes alzamientos que sacudieron las "provincias" del Tahuantinsuyu prueban el descontento existente entre los jefes étnicos ante la opresión y el dominio cusqueño. El corto tiempo que duró la expansión inca no permitió que se consolidaran las posesiones territoriales, ni que los señores tomaran conciencia de estar involucrados en un Estado.

Entre los pobladores del incario predominaba un apego al terruño, al ayllu, al villorrio, al señor local o regional; carecían totalmente de un sentido integracionista. De allí la imposibilidad para despertar en las masas y entre los dirigentes locales una unión o una cohesión defensiva cuando aparecieron los peligrosos extranjeros. El Tahuantinsuyu no había logrado aún desarrollar entre sus miembros el sentimiento de formar parte de una nación. De haber continuado el mundo andino su propia evolución, sin las interferencias de los europeos, se hubiera quizá logrado, con el tiempo, la cabal unión de las etnías en torno al Inca. Sólo podemos constatar que dicho proceso quedó trunco y no podemos suponer lo que hubiera sucedido.

Las constantes rebeliones explican la carencia de unidad dentro del incario, y la llamada paz inca era más aparente que real por estar frecuentemente interrumpida por levantamientos más o menos graves, sangrientos o prolongados. Los numerosos disturbios explican, también, la rápida caída del Estado inca cuando aparecieron los conquistadores hispanos. Los señores locales se sintieron liberados de la tutela cusqueña, y con la presencia española se rompieron los débiles lazos de reciprocidad y

de parentesco que mantenían los señores regionales con los amos del Tahuantinsuyu.

Por otro lado, no sólo existieron alzamientos de los jefes de las macroetnías, sino entre la propia nobleza inca habituada a frecuentes revueltas internas entre los miembros más encumbrados de la elite cusqueña. Los hábitos de la herencia del poder fomentaban las pretensiones de los muchos candidatos al cargo de Inca Supremo, aumentando la debilidad del poder central en los cambios de gobierno y facilitando los enfrentamientos entre los miembros de la nobleza. Sobre las dificultades internas en el Cusco regresaremos al tratar las sucesiones.

Las sediciones que agitaban el incario se cuentan a partir de la gran expansión territorial cusqueña, pues antes de esa época se trataban más bien de revueltas internas que tenían lugar sobre todo al finalizar el gobierno de cada Inca.

En los inicios de la conquista del Collao, bajo el gobierno de Pachacutec y posteriormente con Tupac Yupanqui, las revueltas de los aymaras fueron frecuentes. Sólo a partir del gobierno de Huayna Capac parece que las etnías del altiplano se integraron al Cusco y participaron plenamente en las guerras en el extremo norte. En aquel entonces un gran contingente de tropas procedentes del Collasuyu y del Cuntisuyu lucharon en las campañas contra las etnías ecuatorianas.

La primera insurrección tuvo lugar cuando Inca Yupanqui se internó en la región selvática del ande. Los huamallas, los hatuncollas, los chucuitos y los azángaros aprovechando su ausencia y que se hallaba en una región inhóspita, de difícil comunicación, se confederaron y tomaron las armas; su primera acción fue dar muerte a los gobernadores puestos por los cusqueños (Cieza de León, *Señorío*, cap. LIII). Los revoltosos se fortificaron en una *pucara* y dieron guerra a los incas, quienes a la larga vencieron. Los cabecillas del movimiento fueron enviados presos al Cusco y el Inca ordenó que desde entonces sólo hubiera una cifra límite de gente aymara en la capital, por eso cuando nuevos contingentes de soldados del Collao llegaban al Cusco tenían que salir de la ciudad los que se hallaban en ella.

Sarmiento de Gamboa (cap. 40 y 41) cuenta que por tres veces tuvo Pachacutec que conquistar el altiplano y fueron los aymaras los que con mayor frecuencia se alzaron. Una nueva insurrección estalló bajo el gobierno de Tupac Yupanqui (cap. 50), y el relato que de ella hace Sarmiento parece ser el mismo que narra Cieza, pero aplicado a otro soberano.

Durante el gobierno de Tupac Yupanqui ocurrió uno de los más peligrosos intentos de rebelión, pero esta vez no provenía de un señor subyugado sino del propio hermano del Inca: Tupa Capac. Era un personaje importante que ocupaba el cargo de visitador de los territorios recién conquistados y que gozaba de la confianza del soberano. Sus bienes, tierras y criados que trabajaban en sus campos eran numerosos, pero no contento con todo lo que poseía principió a conspirar contra el propio gobernante. Por más secreta que fue la conjura, ésta llegó a oídos del Inca quien ordenó una investigación y un cruel escarmiento para los culpables (Sarmiento de Gamboa, cap. 51). Cieza (*Señorío*, cap. LVI) narra cierto alboroto sucedido en el Cusco cuando Tupac Yupanqui se encontraba en Tumipampa, pero que fue rápidamente debelado por los responsables de la custodia y gobierno de la capital.

Un modo de sofocar rebeliones por intermedio de los poderes mágicos de las huacas es narrado por los informantes de Avila (1966: 131). Ellos contaron la curiosa intervención de las huacas en una insurrección de los habitantes de la costa central cuando se sublevaron los alancunas, los calancus y los chaquis y consiguieron prolongar tal situación durante doce años. Ante esto el soberano convocó a las principales huacas de sus estados para que ayudasen a terminar con la penosa situación. Reunidos los dioses en el Cusco, en la plaza de Aucaypata, el Inca les dijo que él siempre otorgaba ofrendas y sacrificios a todas las huacas, y que en el momento de necesidad esperaba contar con el apoyo de los dioses.

Un silencio prolongado siguió a las palabras de Tupac Yupanqui, interrumpido por Pachacamac cuando dijo que nada podía hacer porque si se movía para terminar con los sublevados podía aniquilar también al Inca y a todo el mundo. Se refería a su atributo principal: el de ser el dios de los temblores, y el que controlaba y enviaba las ondas sísmicas. Tomó entonces la palabra Macahuisa, hijo de Pariacaca, que se dirigió al soberano y mientras hablaba "su boca soplaba las palabras como si pesaran y de su boca salía humo en vez de aliento". La huaca prometió secundar a Tupac Yupanqui y partió en las propias andas del Inca a la región sublevada; llegando a una montaña cercana a los pueblos rebeldes empezó a llover, primero a pocos, luego a torrentes, inundando las quebradas, aldeas y campos. Los enemigos del Inca quedaron aniquilados y los rayos mataron a los curacas y a los principales. Así contaban en Huarochirí la oportuna intervención de la huaca Macahuisa. Esta forma mítica de narrar una sublevación en la sierra cisandina tiene probablemente un fondo de verdad, es decir que algún alzamiento debió terminar a causa de un desastre climático y de la precipitación de una avalancha de piedras, lodo y agua sobre los pueblos rebeldes.

Quizá Huayna Capac haya sido el soberano que sofocó el mayor número de rebeliones. Las grandes dimensiones de su Estado y su cercanía con la historia escrita permitió recordar mejor los sucesos.

Según Zárate (1944: 46), uno de los más serios levantamientos tuvo por protagonista al Chimu Capac, cuyos dominios abarcaban cien leguas de costa. El cronista no ofrece detalles de los acontecimientos, sólo dice que venció el Inca y que el rebelde murió ejecutado. Desde entonces a los yungas les fue prohibido portar armas y no eran llamados a formar parte de los ejércitos del Inca, este hecho indica que el señor de Chanchan debió traicionar al soberano cusqueño mientras integraba las huestes del Tahuantinsuyu después de su sumisión al incario.

La decisión de que los costeños en general no formaran parte de los ejércitos del Inca es confirmada por otros documentos referentes a los llanos. En la Visita ordenada por el licenciado La Gasca en 1549 al valle de Huaura, a la encomienda de Nicolás de Ribera, el mozo, se le preguntó al curaca si antiguamente proporcionaba hombres para servir en las guerras, contestó que por ser yunga, es decir costeño, no tomaban parte en las contiendas (Rostworowski 1978a: 224; Fernández de Oviedo 1945, t. XII: 114). Una declaración en el mismo sentido se halla en la Visita a Atico y Caravelí de 1549; interrogado el curaca Chincha Pula si en tiempos prehispánicos contribuía con hombres para los ejércitos del Inca respondió negativamente. Al parecer fue general la decisión de no exigir de los yungas prestaciones de servicios de varones para la guerra. Estas noticias tienden a confirmar la poca confianza que mostraban los cusqueños para con los habitantes del litoral.

La suspicacia que produjo la insurrección del Chimor trajo una consecuencia más: la dispersión de su gente, que fue enviada a numerosos lugares del Tahuantinsuyu en calidad de *mitmaq*. Dado lo interesante de las funciones que desempeñaron muchos de esos colonos en los pueblos en donde fueron obligados a vivir, más adelante volveremos sobre este tema.

Según Cobo (1956, t. II, cap. XVI), estando Huayna Capac en Jauja llegaron las nuevas de una rebelión de los señores de Chachapoyas. El Inca partió hacia dicha "provincia" donde, sin gastar mucho esfuerzo, quedó apaciguada la región y luego continuó su ruta hacia Quito. Pero, de acuerdo con Sarmiento de Gamboa (cap. 58), después de permanecer un corto tiempo en Chachapoyas el Inca regresó al Cusco y luego marchó al sur a visitar Cochabamba y Chile.

Durante su estadía en Tiahuanaco llegaron las noticias de sublevaciones en Quito que lo obligaron a hacer un llamamiento de gente y a reunir nuevas tropas. Esta vez su permanencia en el extremo norte fue larga, llegando a dominar poco a poco toda la región. Entre los más revoltosos se contaba al curaca Tomalá de la isla de La Puná quien cada vez que podía traicionaba al soberano.

Es posible que en uno de esos levantamientos se viera involucrado el señor Pabur, de la región de Piura. En 1532 Francisco Pizarro, al pasar por dicha región camino a Cajamarca, se aposentó en la gran plaza del curacazgo del mismo nombre. Allí tomó conocimiento de que se trataba de un importante señorío, rico y muy poblado pero que quedó destruido y sus pueblos quemados por haberse negado a recibir pacíficamente a Huayna Capac (Fernández de Oviedo 1945, t. XI: 277).

En Tumipampa, Huayna Capac fue informado por los *chasqui* de una invasión de los selváticos chiriguanas a los charcas, y que habían matado a los desprevenidos guardias de una fortaleza. El Inca envió a su capitán llamado Yasca a poner orden entre los invasores; dicho capitán llevó consigo, para que le prestasen apoyo, numerosas huacas, entre ellas a Catequil de Cajamarca y Huamachuco, a Curichaculla de Chachapoyas y a Tomayrica de Chinchaysuyu (Sarmiento de Gamboa, cap. 61).

Todas estas rebeliones mostraban la necesidad de prever las sublevaciones no sólo entre los diversos jefes étnicos sino en el mismo seno de la elite cusqueña. Un motivo de insubordinación se presentaba indefectiblemente, y en ambos niveles, al fallecimiento de un Inca reinante. Por ese motivo la muerte de un soberano se ocultaba hasta no tener designado su sucesor, y se tomaba la precaución de guardar en secreto su muerte, sólo los más allegados y fieles tenían conocimiento de lo acontecido; cuando ya estaba decidida la sucesión se comunicaba el deceso a los habitantes del Tahuantinsuyu.

Este fue uno de los motivos que impulsaron a los altos personajes de la corte inca en Quito a ocultar al pueblo el fallecimiento de Huayna Capac, y a embalsamar su cuerpo y conducirlo al Cusco como si estuviese aún con vida (Guaman Poma 1936, foja 114). Más adelante veremos los disturbios que hubo en la capital relacionados con la elección del nuevo soberano, originados por la nobleza.

Las grandes distancias del Tahuantinsuyu hacían cada vez más difícil, a pesar de la rapidez de los *chasqui*, comunicar las noticias de una sublevación. Para subsanar en algo los obstáculos de la lejanía idearon la estratagema de tener preparada leña bien seca en las cumbres de los cerros, que era prendida para advertir el estallido de una rebelión. Al ver el resplandor de la hoguera la gente apostada en otra elevación del terreno encendía otra fogata, y así sucesivamente por medio de la lumbre lograban advertir que había estallado un alboroto en la dirección indicada. Mientras llegaban los mensajeros con los *quipu* y las noticias, las tropas estaban listas para partir y se ponían en marcha de inmediato.

Los ejércitos incas

No cabe duda de la importancia de los ejércitos incas y del rol preponderante que jugaron en la expansión territorial del Tahuantinsuyu. Examinaremos la información suministrada por los cronistas sobre la constitución de las tropas, para analizar luego su desarrollo a través del tiempo.

En las guerras de conquista y en la formación de las huestes se conservaban las divisiones por etnías, y los curacazgos designados para contribuir con la *mita* guerrera proporcionaban soldados conducidos por jefes de sus propios pueblos. En las guerras del extremo norte, bajo el gobierno de Huayna Capac, se constata la pesada contribución en hombres que recayó principalmente sobre los collas y los pobladores del Cuntisuyu. Puede suponerse que el Inca confiaba más en ellos por haber sido incorporados al Tahuantinsuyu desde tiempo atrás, o bien por ser simplemente una región muy poblada que podía permitirse una larga ausencia de sus hombres. En algunos casos la violencia de las luchas y la elevada mortandad de las guerras norteñas hizo que pocos guerreros regresaran a sus señoríos de origen.

Según Cobo (1956, t. II, lib. 14, cap. IX), los incas por ser conquistadores estimaban y valoraban a sus ejércitos y a sus jefes militares. Las tropas se dividían siguiendo la organización política, es decir en decurias y centurias comandadas por sus je-

fes naturales. Sin embargo, los linajes incas mantenían los más altos puestos con una jerarquía por encima de los comandantes locales. También había ejércitos compuestos por ayllus reales y posiblemente formaban la elite de las tropas.

Al marchar a la guerra las huestes iban repartidas según sus etnías, y las que tenían mayor antigüedad en el Tahuantinsuyu se situaban más cerca de la persona del Inca. Los ejércitos se dividían en escuadrones y cada uno llevaba un solo tipo de arma, había honderos, flecheros, portadores de macanas, porras o estólicas, y otros. No faltaban los instrumentos musicales como tambores, trompetas hechas de grandes caracoles marinos y flautas.

Fernández de Oviedo (1945, t. XII, p. 30) narra el orden seguido cuando se iniciaba una batalla: primero atacaban los hombres con sus guaracas u hondas con piedras del tamaño de huevos, portaban rodelas y un vestido de algodón acolchado para protegerse de los proyectiles. Tras ellos marchaban soldados armados con porras y hachas, las porras eran palos engastados con unas piedras del grosor de un puño, otras tenían puntas agudas. En cuanto a las hachas, Fernández de Oviedo las describe como parecidas a las alabardas confeccionadas de cobre, o de oro y plata para los señores, según su rango (Salas 1950). Luego avanzaban los portadores de lanzas pequeñas que eran arrojadas como dardos, debían ser estólicas; y en la retaguardia iban los piqueros con largas lanzas que apoyaban sobre el brazo izquierdo cubierto con una gruesa manta sobre la cual ajustaban el arma.

Cristóbal de Mena (1945: 83) describe el real de Atahualpa en Cajamarca la víspera de caer prisionero, cuando Hernando de Soto y Hernando Pizarro fueron a verle:

> "Todo el campo donde el cacique estava, de una parte y de otro estava cercado de esquadrones de gente piqueros y alabarderos y flecheros; y otro esquadron avía de indios con tiraderas y hondas; y otros con porras y macanas".

Los cronistas cuentan que en los combates todos los soldados iban muy aderezados y enjoyados, vestidos de acuerdo con las costumbres y usos de sus lugares de origen y de sus pueblos, lucían penachos y plumas y sobre las espaldas y pecho llevaban patenas de cobre, plata u oro según sus jerarquías en el ejército. En algunas regiones se pintaban el rostro para atemorizar al enemigo. Al iniciar el ataque cantaban y gritaban para sembrar el espanto en el bando enemigo. La gritería era tal que, según los cronistas, los pajarillos del campo caían al suelo aterrados.

Diego Molina, en su relación insertada en la obra de Fernández de Oviedo (1945, tomo XII: 97), hace referencia a la fuerza y poderío de los ejércitos incaicos y al hecho que tenían sojuzgados a los habitantes civiles que no portaban armas. Menciona, igualmente, que los soldados peleaban con arcos, flechas, porras, varas, estólicas, hondas y macanas que manejaban con ambas manos. Más adelante, el mismo Molina añade (ibídem, pág. 97) que la gente de guerra caminaba por escuadrones, cada uno con su arma, avanzando primero el grueso del ejército, y en medio de las tropas y protegidos por una retaguardia avanzaban los cargadores. Según Cieza (*Señorío*, cap. XVL), los hombres llevaban los bultos sólo hasta un lugar determinado, acudiendo otros a tomar el relevo. Este sistema de la *mita* hacía menos arduo y penoso el trabajo. En cambio, durante la conquista de Pizarro y las guerras civiles, los indígenas entregados por sus curacas para servir a los españoles llevaban bultos y armas durante un tiempo indefinido, y pocos retornaban a sus ayllus de origen ya sea porque se quedaban por el camino en diferentes parajes o morían en la ruta (Espinoza 1971).

En otro trabajo (1983), al hablar sobre la organización dual en el mando de los ejércitos señalamos que en los documentos y crónicas hallamos la mención de dos jefes para cada ejército, uno representaba la mitad de Hanan y el otro el bando de Hurin. Esta división reproducía el concepto dual del mundo andino, formación que se repetía en el gobierno de los curacazgos, entre los propios incas y en el comando del Estado. A esta división

dual en el mando de las tropas se añadía una tripartición nombrada por los cronistas en la composición de los ejércitos al momento de entrar en guerra, y que representaba la estructura simbólica del pensar andino. Siempre eran tres los ejércitos que tomaban parte en una batalla y no sólo los cusqueños conservaban esta forma de repartir sus efectivos, en tiempos anteriores al auge inca, las tropas chancas usaron el mismo método y correspondía a una ideología religiosa y social.

Según nuestra hipótesis, la formación de tres ejércitos se refería a la división panandina de Collana, Payan, Callao. Collana era el hermano mayor, el *curaq*, el más importante; Payan representaba lo femenino, es una voz que proviene de *paya*, la mujer noble. En el mito de los hermanos Ayar, Mama Huaco era la guerrera y desempeñó un papel activo en el arribo e instalación de Manco Capac en el Cusco; de igual manera, en el asedio chanca al Cusco una curaca a la cabeza de sus tropas rechazó a los atacantes, triunfo que fue el inicio del auge inca. En ambos mitos incaicos las mujeres lucharon y guerrearon como jefas. En cuanto a la voz *callao* designaba al hermano menor o *sullca* de la división dual.

Otro mito relacionado con los ejércitos incas son los legendarios *pururauca*, que se transformaron en valientes guerreros en el ataque chanca al Cusco y contribuyeron al triunfo. Santa Cruz Pachacuti (1928: 179) cuenta que un viejo sacerdote del templo del Sol, llamado Topauanchire puso unas piedras cerca del santuario a las cuales añadió armas y cascos para simular soldados apostados. En el momento candente de la batalla se produjo el milagro y las piedras se convirtieron en fieros soldados y contribuyeron a la victoria inca.

En la ideología andina los dioses y los personajes míticos se transformaban en *guanca* o piedras y mantenían la facultad de comunicarse con los seres vivos, era una forma de perennización indefinida y una sacralización. En el mito de los *pururauca* sucedía a la inversa, es decir que las piedras cobraban vida y figura humana. El poder sobrenatural que emanaba de ellos producía terror entre los naturales y a causa de este sentimiento de miedo muchos curacas enemigos se rendían a los incas sin luchar (Cobo 1956). Entre las piedras *pururauca*, en el Cusco adoraban especialmente a una llamada Tanancuricota que era venerada por ser una mujer que apareció junto con los legendarios soldados; con ella lo femenino quedaba comprendido en la gesta guerrera (Rowe 1979, Cu-8:1).

En las guerras de importancia, encabezadas por la elite cusqueña o por el mismo soberano, llevaban consigo ya sea la representación o la propia huaca de Huanacauri o bien la imagen de Manco Capac. Lo mismo sucedió con los chancas quienes cargaban con los "bultos" de sus dos progenitores Uscovilca y Ancovilca. ¿Qué reflexiones podemos extraer de lo narrado hasta aquí sobre los ejércitos y las conquistas incas? Encontramos que las guerras sostenidas por los cusqueños a través del tiempo se dividían en tres categorías: El primer tipo era común durante el Intermedio Tardío y en los inicios del Cusco, cuando la futura capital era tan sólo un curacazgo más en el ámbito andino. Lo frecuente entonces eran las guerras de rapiña, cuyo objetivo consistía en lograr los despojos del adversario. Las crónicas informan de repetidas incursiones hacia los mismos pueblos vecinos a lo largo de los diferentes gobiernos, con una escasa o nula anexión territorial.

El segundo tipo de conquista tenía un cariz muy diferente, y se cumplía a través de la reciprocidad y de los lazos de parentesco establecidos por el intercambio de mujeres y de dones diversos. La ventaja de tales situaciones consistía en no tener necesidad de llegar a las armas o a un estallido bélico. Se trataba del compromiso de reconocer a los incas por señores, y la reciprocidad se hacía efectiva gracias a grandes donativos, regalos suntuosos, bebidas y comidas en común en la plaza pública. A medida que crecía el poderío inca, los soberanos disponían de mayores bienes para establecer la reciprocidad con los jefes de las macroetnías. El prestigio de los aguerridos soldados y la conocida "generosidad" de sus Incas fue el medio empleado habi-

tualmente para el engrandecimiento del Estado. También sucedía que el temor inspirado por los cusqueños hacía que los señores étnicos aceptaran pacíficamente su superioridad.

La tercera suerte de guerras se dio cuando la expansión llegó a su punto máximo tanto al sur como al norte. Nos referimos a las conquistas de Huayna Capac en los confines del Tahuantinsuyu. Parece que en las fronteras se desarrolló una mayor belicosidad y agresividad, posiblemente debido a que en los hábitos de sus pobladores la reciprocidad no entraba en juego; no tenían lugar la normas del "ruego" y de las "dádivas". Cuando un señor local rechazaba los vínculos de la reciprocidad y decidía ofrecer resistencia a los ejércitos incas, se entablaba una guerra en la que solían, por lo general, salir victoriosas las tropas del soberano incaico. Para escarmiento de los demás curacas, los generales incas practicaban grandes represalias sobre los vencidos creando un clima de terror e imponiendo castigos con el fin de evitar futuros confrontamientos o levantamientos.

Un curaca vencido, por lo general, era llevado al Cusco para las ceremonias del triunfo y luego ajusticiado. En su lugar el Inca designaba a otro personaje adicto a él; en ciertas ocasiones nombraba a un curaca de la categoría *yana*, cuyo *status* respondía a una situación muy diferente en la cual la reciprocidad no tenía efecto, no existía.

Si la guerra de conquista había tardado mucho tiempo, como sucedió en Guarco, o bien una ofensa directa o complot surgía contra la persona del Sapan Inca, como acaeció en Quivi, el castigo infligido a los vencidos era mayor y la sanción recaía sobre toda la población masculina del señorío.

Estas normas favorecieron la sumisión de los jefes étnicos a los requerimientos de paz y de obediciencia al Inca, a la par que explicaban la rapidez de la expansión cusqueña, pues no se necesitaba de largas guerras sino de aceptar la superioridad de las huestes incaicas.

Para las guerras de rapiña y para las que se libraban bajo el precepto de la reciprocidad, los ejércitos eran convocados para un tiempo definido y limitado. Además, los puestos fronterizos eran habitados por *mitmaq* especiales, cuya función era vigilar todo intento o avance de gente extraña al Estado. Tal fue el caso de los cusqueños enviados a los chupaychos para cuidar los linderos de los agresivos panataguas (Archivo del Ministerio de RR.EE.).

Las expediciones se efectuaban cuando no se necesitaba de la fuerza de trabajo en los campos, o sea que las tropas eran convocadas durante un tiempo más bien corto. Se puede sostener que cuando las distancias no eran mayores los ejércitos no tenían carácter de permanentes y se disolvían cuando llegaba el momento de realizar las faenas agrícolas. En la Relación de Chincha se dice que existía un tiempo para hacer la guerra y durante ese período era peligroso ausentarse de un valle o salir de su curacazgo bajo riesgo de morir (Castro y Ortega Morejón 1974/1558).

Otra noticia relacionada con una época determinada para desarrollar actividades bélicas, por lo menos cuando se trataba de ataques a la costa, es mencionada por Cieza de León al decir que no sostenían luchas durante los meses de estío porque el exceso de calor ahuyentaba a los serranos (*Señorío*, cap. LIX). Otro factor que dificultaba las conquistas a los yungas en tiempo de verano era el aumento del caudal de los ríos y las dificultades de cruzar los valles; la ruta natural para dirigirse a los llanos era seguir el curso de los cauces. En épocas apropiadas para las operaciones guerreras los soldados conducidos por sus propios jefes marchaban acompañados en la retaguardia por las llamadas "rabonas"; cada mujer se ocupaba de su hombre, y en caso de ser herido lo cuidaba y alimentaba.

Con la expansión y las grandes distancias se hizo imposible el retorno de la soldadesca a sus pueblos y a sus faenas campesinas en el plazo necesario para asistir a los trabajos agrícolas. Los incas recurrieron en esas circunstancias a la *mita* guerrera, que permitió conducir sus ejércitos a los confines de sus estados por varios años consecutivos. Esto significaba que otros hombres se

hacían cargo de los cultivos y que las mujeres se quedaban en sus ayllus, quizá trabajando en las chacras reemplazando a sus hombres.

Consecuencia directa de esa situación fue la necesidad de mayores almacenamientos de subsistencias y de pertrechos guerreros de toda clase. Creció también la demanda de depósitos a lo largo de las rutas troncales por donde marchaban las tropas, en el eje principal de Cusco-Quito. Había que contemplar la construcción de miles de kilómetros de caminos, puentes, albergues, de centros administrativos, y de abastecimientos con los depósitos adecuados. La prueba de este desenvolvimiento organizativo se halla en las rutas jalonadas por tambos, *colca* o depósitos en los centros administrativos como Vilca Huaman y Huanuco Pampa.

Es posible que como resultado de la política expansionista del Cusco se iniciara el descenso demográfico entre la población indígena, el mismo que se aceleraría con la llegada de los españoles. En efecto, primero las guerras del extremo norte durante el gobierno de Huayna Capac y los posteriores enfrentamientos entre Huascar y Atahualpa demandaron una gran contribución de parte de la población masculina del Tahuantinsuyu.

En la última fase del gobierno inca se observa una mudanza en la costumbre de la jefatura de los ejércitos, en la dirección de las tropas. Los soberanos forjadores de la gran expansión iban personalmente a la cabeza de sus ejércitos, tal Tupac Yupanqui y también Huayna Capac quien sólo en contadas ocasiones dejó el mando a sus subalternos. En cambio Huascar y Atahualpa se mantuvieron, ambos, alejados del frente de batalla, en sus respectivas ciudades o en la retaguardia, y fueron sus generales quienes se encargaron de la conducción de la guerra. Huascar sólo dejó el Cusco en el último encuentro cuando cayó vencido frente a los generales de su hermano.

¿A qué atribuir este espíritu tan poco guerrero de los últimos Incas? ¿El Tahuantinsuyu se hacía demasiado extenso? ¿Huascar y Atahualpa no confiaban en otras manos la conducción de la política? ¿El poder había cambiado la agresividad de los gobernantes? ¿Temían revueltas internas y locales debido a un pronunciado descontento entre no sólo las *panaca* sino entre los señores étnicos?

Este último punto es un interesante indicador de que se estaba operando una transformación en el Tahuantinsuyu y explicaría la poca cohesión alcanzada por las diversas etnías con el poder central y por ende, uno de los motivos de su fácil colapso.

En efecto, las interminables guerras de conquistas incaicas debían producir entre los señores étnicos un descontento cada vez mayor, pues sobre ellos recaía el deber de suministrar un constante y creciente número de soldados para la *mita* guerrera. Este otorgamiento representaba una disminución de la mano de obra disponible para el funcionamiento de sus propios curacazgos. Innumerables eran las prestaciones de servicios necesarias para cumplir las demás obligaciones exigidas por la administración cusqueña, como laborar en las tierras del Estado, del Sol y de las principales huacas existentes en cada curacazgo; las aportaciones de mujeres como *mamacona*, de artesanos especialistas para suplir las demandas de la corte, de talladores de piedras, y de constructores para las edificaciones estatales, sin contar con la mano de obra requerida para aderezar caminos y tambos.

En cuanto a los señores yungas, si bien no estaban sujetos a la *mita* guerrera no por eso andaban más descansados. Cada nuevo soberano aumentaba la extensión de las tierras asumidas por el Estado, que demandaban atención además de cargadores para remitir el fruto de las cosechas a los depósitos estatales. Naturalmente que las tierras eran las mejores del valle y se sustraían de la hacienda del curaca local. Además, los señores costeños contribuían con un número elevado de artesanos de toda índole.

Esta situación permitió aumentar el fermento del descontento entre los curacas y debilitar y socavar el dominio del Inca que se mantenía por el miedo y el temor. Mientras la autoridad permaneció en manos de un soberano como Huayna Capac, temido

y respetado, el Tahuantinsuyu permaneció en paz. Sin embargo, dada la forma como se forjó la hegemonía inca, debió existir un creciente desasosiego entre la población andina sujeta a los soberanos cusqueños. Sólo se necesitaba de una circunstancia favorable para que ese poder, más aparente que real, se desplomara como sucedió al aparecer la hueste de Pizarro.

Fue entonces que los señores étnicos vieron una oportunidad de liberación y se plegaron a los extranjeros con la esperanza de recobrar su antigua libertad. Pasado un tiempo de la conquista hispana, los naturales principiaron a sentir su equivocación y se apoderó de ellos una tremenda frustración en sus deseos de independencia. Se dieron cuenta de que la situación había empeorado pues no sólo el yugo había aumentado, sino que sus creencias y su religión se vieron afectadas. Es entonces cuando empezó a producirse una añoranza del pasado. Las consecuencias serán las numerosas rebeliones campesinas a lo largo del virreinato y el surgimiento del Taqui Oncoy, creencia en un retorno al tiempo primordial del predominio de las huacas (Albornoz 1967).

CAPÍTULO V

Las sucesiones y el correinado

Las guerras fraticidas entre Huascar y Atahualpa, entabladas después del fallecimiento de Huayna Capac, no fueron un fenómeno extraño ni único en la historia andina. Al contrario, se trataba de circunstancias que se repetían al final de cada gobierno. Esta situación de anarquía se debía a las costumbres sucesorias, y a la lucha por el poder que estallaba con mayor o menor intensidad a la muerte del Inca. El motivo principal de los alborotos era la ausencia de una ley sobre herencia del poder, agravado por el hecho de que varios miembros de un grupo de deudos del Inca fallecido podían aspirar al mando y gozaban de iguales derechos y prerrogativas.

Los cronistas dieron por sentado que en el Perú prehispánico heredaba la *mascapaycha* el hijo mayor y legítimo de un soberano. Sin embargo, al estudiar las crónicas y verificar los acontecimientos que se sucedían a la muerte de cada Inca, descubrimos que los hábitos sucesorios eran totalmente diferentes.

Si las leyes indígenas hubieran sido similares a las europeas hallaríamos, a través de los datos de archivos y de las crónicas, referencias detalladas sobre los derechos a mayorazgos y árboles genealógicos, con mención de ramas mayores y menores, entre otras, y sería factible señalar quiénes estaban en la línea de sucesión. En cambio, no encontramos entre los Incas ni entre los señores étnicos nada semejante. Los mismos cronistas desmienten sus afirmaciones y proporcionan datos contradictorios cuando se trata de casos concretos.

Primero veremos las noticias referentes a la herencia del poder entre los jefes étnicos para luego pasar a examinar en detalle las sucesiones entre los Incas. Observar los hábitos en el ámbito andino permite apreciar las costumbres establecidas y es de suponer que los Incas, por lo menos en sus inicios, no se diferenciaron en sus tradiciones de los demás curacas del amplio territorio.

En tiempos tempranos el *sinchi* o jefe guerrero era elegido debido a su valor y habilidad por la gente mayor de una etnía. Garcilaso (1943, lib. IV, cap. X: 325) menciona la existencia de una variedad de costumbres para la herencia entre los jefes étnicos anteriores al dominio cusqueño. A pesar de que este cronista señala el hábito de la primogenitura, menciona que en algunas "provincias" la sucesión recaía "al hijo más querido de sus súbditos", vale decir una elección más que una herencia. Continúa Garcilaso que en otros lugares la sucesión pasaba de un hermano a otro antes de retornar al hijo del hermano mayor. Castro y Ortega Morejón (1974) afirman que en el valle de Chincha, antes y después del dominio inca, escogían por señor al jefe que estuviese más apropiado para el cargo, y no tomaban en cuenta que fuera el hijo, tío, hermano o primo del gobernante fallecido.

En las Informaciones de Toledo (Levillier 1940, vol. 2, pp. 46, 50, 51, 57) hay numerosas noticias sobre la elección del hijo más hábil de un jefe. Cobo (1956, t. II, lib. XII, cap. XXV) asegura que a la muerte de un señor local, el Inca dejaba la autoridad en manos del hijo mayor sólo si éste era apto, de lo contrario escogía a otro. Santillán (1927, cap. XVIII) aclara que a la muerte de un señor de *pachaca* (unidad administrativa de cien familias), un hombre "virtuoso y competente" era elegido de entre el grupo de señores, sin tomar en cuenta si era pariente del difunto (Jiménez de la Espada 1885 t. II: 72; t. III: 111; Cabello de Valboa 1951, lib. II, cap. XVII: 330).

Las Casas (1939, cap. XIV) dice que la herencia del mando entre los jefes consistía en la elección de la persona más capaz para gobernar y que se daba preferencia a los hijos. Al elegido se le "designaba a prueba en la tarea de gobernar... mientras el señor aún vivía y pudiese él corregir o enmendar los errores". Las Casas añade que esto era una costumbre común a todas las Indias.

Durante el gobierno del virrey Toledo se elaboraron *Las Obligaciones* de los caciques durante la Colonia, y se hicieron averiguaciones sobre las sucesiones de los curacas. En la *Recopilación de Leyes de Indias* se recomendaba para la herencia del cargo de cacique no hacer novedades "dejando la sucesión al antiguo derecho y costumbre". Sin embargo no tardaron en prevalecer los criterios españoles, lo cual motivó entre los indígenas una multiplicación de juicios por la herencia del mando.

En los primeros años de la conquista, y sobre todo durante las guerras civiles, las sucesiones de los cacicazgos continuaron como en el incario, sólo que el beneplácito del nombramiento lo daba el encomendero en lugar del Inca. Al apaciguarse el país y establecerse el virreinato, los juicios sobre la herencia de los curacazgos eran enviados a la Real Audiencia y seguían el curso de los juicios ordinarios con todos sus términos y pruebas que duraban meses y años. Los naturales se aficionaron a tales pleitos y los prolongaban aún más, con todos los inconvenientes y gastos que comprendían. Por esos motivos podemos rastrear en los archivos un buen número de estos expedientes.

Hace algunos años trabajamos con manuscritos de la costa norte referentes a juicios seguidos por los jefes étnicos para la herencia de los curacazgos (Rostworowski 1961). Uno de aquellos expedientes trataba de la sucesión del señorío de Reque, Callanga y Monsefú, y en él se evidencia que la elección del cargo del curaca podía recaer sobre un hijo, hermano o cualquier otra persona que se mostrara capaz para desempeñar el puesto. No solamente los hechos narrados en el expediente muestran esta circunstancia sino que en la "Probanza de Oficio" se confirmaba las costumbres indígenas imperantes en Reque y en los demás pueblos de la costa (AGN. Derecho Indígena, cuad. 39, año 1595); cabe recalcar que antes de la conquista española, todos los hermanos del viejo curaca gobernaron la etnía uno tras otro.

La misma situación es descrita en un testimonio del curacazgo de Nariguala de Piura en 1575. En el juicio mencionaban que el Inca era quien designaba a los sucesores de un cacique y no se tomaba en cuenta si era hijo mayor del difunto o algún otro deudo suyo, sino que tuviese "buen entendimiento" y se mostrara hábil y suficiente (Rostworowski 1961).

En La Punta de la Aguja, Nonura y Pisura en Piura se hace patente la ausencia de la primogenitura, pues todos los hijos e hijas de un curaca podían pretender al poder. En el derecho indígena la condición principal para acceder al poder era la habilidad y la capacidad para desempeñar el cargo y por esa misma razón quedaban automáticamente descartados los menores de edad.

En el Señorío de Lambayeque destacan las sucesiones generacionales, es decir de hermano a hermano antes de pasar a los hijos (Cabello de Valboa 1951; Rostworowski 1961). Hecho que queda demostrado en la sucesión de Chullumpisan y de sus hermanos Cipromasa y Fallempisan. En el manuscrito citado por Vargas Ugarte (1942), a Fallempisan le sucedieron por turno sus cuatro hermanos (aunque todos ellos tenían hijos) antes de heredar el poder la siguiente generación.

Lo mismo se encuentra en la visita de 1573 a Guancayo, en el valle del Chillón cerca de Lima, donde al igual que en otros curacazgos sucedían los hermanos en lugar de los hijos (Rostworowski 1977a).

En cambio, todo parece indicar que entre los Incas la herencia pasaba al hijo de la hermana, como en el caso del hijo de Inca Roca con Mama Micay, natural ésta del curacazgo de los guallacanes del cual era curaca su hermano, quien envió mensajeros a Inca Roca solicitándole le enviase a su hijo habido en Mama Micay para hacerlo heredero de sus bienes y haciendas.

Mayor información se encuentra en los testamentos de los señores étnicos. Se trata de expedientes sumamente valiosos por la información que brindan sobre las costumbres indígenas de la herencia, y los hábitos y prioridades entre los deudos de un difunto. A pesar de seguir los modelos españoles de herencia, estos testimonios conservan rezagos de costumbres y tradiciones indígenas.

En el testamento de don Hernando Anicama, curaca de Lurín, Ica, en 1561, se observa que este personaje legaba su señorío, a pesar de tener varios hijos, a su hermano Alonso Guaman Aquije, quien entonces desempeñaba el cargo de "segunda persona". Además del título, el nuevo curaca heredaba buena parte de los bienes y haciendas de su hermano; otra persona favorecida en el testamento era la hermana del difunto cacique, la misma que recibía tierras y heredades. El viejo señor manifestaba también su deseo de que sus hijos sucedieran a la muerte de su hermano, primero uno y luego el segundo (Rostworowski 1977b y 1982).

Otro ejemplo es el de don Diego Collin, quien en 1598 era curaca de Machangara o Machocco en el valle de Panzaleo, Ecuador (Caillavet 1982). Este señor había heredado el cargo de su padre y por entonces decidió, por razones que desconocemos, dividir su señorío en dos partes. Una mitad quedó bajo su autoridad, mientras la segunda la otorgó a "su sobrino principal", llamado don Andrés Espín (no sabemos por qué era considerado ese personaje como principal). Al morir don Diego Collín legó su mitad *al hijo de la hija de su hermana*, y en el testamento añadía que sus dos herederos eran "muy capaces".

Un caso que ilustra la tradición indígena a pesar de llevar la fecha más tardía, 1622, es el de don Luis de Colán, quien en su testamento manifestó que no tenía hijos y que legaba el curazgo a su hermano, don Domingo, en lugar de Phelipe Temoche, nieto suyo. En el norte era frecuente hallar mujeres desempeñando las funciones de curacas, ellas gobernaban con el título de *capullana* y la herencia podía pasar a las líneas femeninas.

De lo expuesto cabe destacar como principal requisito para la herencia del poder la habilidad de los pretendientes, naturalmente, como ya hemos dicho, quedaban descartados los menores de edad. En segundo término, la pluralidad de personajes aptos para el cargo daba lugar a una elección que se efectuaba con distintas variantes según las normas y costumbres locales. En

tercer lugar, se observa que en algunas etnías prevalecía el derecho de los hermanos, en el sentido de agotar primero a los miembros de una generación antes de pasar a la siguiente. En otras se distinguía la facultad del curaca de designar a su sucesor o de legar el poder ya sea: 1o. a su propio hijo, sin tomar en cuenta si era mayor o menor; 2o. a un hermano; y 3o. al hijo de la hermana. Durante el Tahuantinsuyu el curaca elegido debía recibir la aprobación del soberano cusqueño y podía darse el caso de ser destituido en favor de un personaje fiel al Inca.

Si tales eran los hábitos sucesorios andinos entre los señores étnicos, el grupo inca no podía en sus inicios ser distinto a la regla general. ¿Qué acaecía en el Cusco de acuerdo con la información de las crónicas?

Betanzos (1968, cap. XVI) nombra al hijo mayor de la Coya, pero si ésta sólo había tenido hijas se elegía de entre los hijos habidos en mujeres secundarias al que "mostraba en si ser e capacidad para regir y gobernar su reino e república".

Santillán (1927) dice que los hijos sucedían a sus padres, pero que no recaía la "subcesión forzosamente al mayor sino a aquel quel padre quería más y quería dejalle por rey y en vida le daba la borla que era la insignia de reyes, y con ella quedaba electo para reinar muriendo su padre... y siempre escogía el inga entre sus hijos el más hombre, o *el que había él en alguna hermana suya o mujer de su linaje*" (el subrayado es nuestro). Si moría el Inca y su heredero "los ingas orejones o personas principales escojían otro hermano suyo y le daban la borla" (situación que se presentó a la muerte de Ninan Cuyuchi, hijo de Huayna Capac).

Guaman Poma (1936, foja 18) cuenta que el heredero debía ser hijo de la Coya "y no mirauan cies mayor o menor cino alquien que fuese elegido por el Sol". Aquí, en lugar de mencionar a los dignatarios con derecho a elegir, se menciona al Sol como el otorgante del poder.

Murúa (1946) señala a los hijos de la Coya como herederos naturales, y entre ellos sucedía "el que entre todos era hombre

más astuto y capaz para la guerra y gobierno... y si el príncipe heredero forzoso no era para el gobierno y no tenía hermanos, heredaba por la misma orden el que de los bastardos era 'más hombre y tenía las cualidades que se requerían". Para la elección se juntaban los principales y escogían al sucesor, recayendo frecuentemente el poder en el *hijo de la hermana* del soberano.

Esta noticia es de suma importancia porque muestra el derecho sucesorio fundado y basado en la prerrogativa del hijo de la hermana, situación similar al caso ya citado para el señorío de los guallacanes, quienes reclamaron para el gobierno de su curacazgo al hijo de Mama Micay, mujer de Inca Roca. Debido a la preponderancia del tío materno se explica el posterior hábito del matrimonio entre el Inca y su hermana para asegurar la herencia del poder, no por vía paterna, sino a través de la filiación materna.

El análisis de las noticias que brindan los propios cronistas comprueba que sus primeras afirmaciones sobre las sucesiones de padres a hijos correspondían, simplemente, a manifestaciones de su propia cultura, sin relación con las tradiciones andinas.

De acuerdo con la historiografía clásica, los primeros Incas pertenecían a la dinastía del Cusco Bajo, posteriormente el poder pasó a los miembros del Cusco Alto. La tradición de dejar el gobierno al personaje más hábil traía como consecuencia favoritismos, y la elección podía no sólo engendrar disputas, revueltas y golpes de Estado, sino que en lugar de guiarse por los méritos de los candidatos se apoyaban en intrigas, intereses creados y bandos políticos, tal como someramente veremos al repasar las sucesiones del grupo inca de acuerdo con la cronología tradicional: Sinchi Roca no designó a su primogénito, Manco Sapaca, para curaca del Cusco sino a Lloque Yupanqui; la herencia de este último personaje no registró alborotos, mientras que la de Maita Capac se distingue por luchas fratricidas. Un Inca llamado Tarco Huaman fue desposeído del poder a favor de Capac Yupanqui. Algo parecido ocurrió al final del gobierno de Capac Yupanqui, que fue turbado por luchas intestinas en las cuales pere-

ció Quispe Yupanqui, hijo del Inca, y el propio soberano murió envenenado por una de sus concubinas.

Para asegurar su descendencia, Inca Roca, soberano de Hanan Cusco, asoció a su hijo Yahuar Huacac a su gobierno, método adoptado para eliminar las luchas por el poder. El gobierno de Yahuar Huacac fue constantemente sacudido por motines y conspiraciones, su heredero Pahuac Gualpa fue asesinado, y poco tiempo después murió el Inca a manos de gente del Cuntisuyu que consideraba peligrosa la tendencia expansionista del soberano.

En esas circunstancias se reunieron los señores principales y eligieron como gobernador, por sugerencias de una mujer de Hanan Cusco, a Viracocha (Cieza de León, *Señorío*, cap. XXVIII). A su vez este Inca, siguiendo el ejemplo de Inca Roca, asoció a su hijo Urco como corregente suyo.

Al narrar el inicio del auge cusqueño y las guerras contra los chancas tratamos de la aparición de Cusi Yupanqui como defensor del Cusco. Sus repetidas victorias sobre sus enemigos le dieron derecho a asumir el poder por ser hábil y capaz. Con este personaje se inició la grandeza y expansión territorial inca, y al asumir el gobierno tomó el nombre de Pachacutec Inca Yupanqui. Después de largos años decidió asegurar su sucesión asociando a su gobierno a su hijo Amaru Yupanqui como corregente suyo; con este acto trataba de evitar los trastornos habituales que se daban a la muerte de un Inca (Sarmiento de Gamboa; Las Casas; Cabello de Valboa; Santa Cruz Pachacuti). Años más tarde, el soberano retiró este nombramiento al comprobar que Amaru no reunía todas las cualidades que deseaba ver en su sucesor. Aparentemente, el heredero era poco guerrero, se mostraba apacible y prefería dedicarse a la agricultura y a la construcción de canales hidráulicos. Es entonces que la elección recayó sobre Tupac Yupanqui, hijo menor del soberano (Rostworowski 1960b).

Antes de seguir adelante con las sucesiones, haremos un acápite sobre Amaru y las referencias al cogobierno en otros lugares del ámbito andino. Si bien este príncipe quedó descartado del mando, no por eso dejó de ocupar un alto rango en el gobierno. Una tarea suya fue la de visitar las huacas y santuarios del Collasuyu en compañía de Huayna Yanqui Yupanqui, hermano suyo (Sarmiento de Gamboa, cap. 37). En las fiestas triunfales celebradas cuando Tupac retornó de sus campañas norteñas, Amaru ocupó un sitio de honor junto al Inca; gozaba también de un palacio particular sin vivir con los demás miembros de su *panaca*. Cobo nombra su residencia como Amaru Huasi situada en el camino a los Andes, además de numerosas chacras como Chaquaytapara en Carmenca, Callachaca y Lucrichullo (Cobo, t. II, lib. 13, cap. XII y XIV; Santa Cruz Pachacuti 1928: 191).

La destitución de Amaru Yupanqui originó otra confusión intencional de Garcilaso al insertar a un Inca Yupanqui entre el gobierno de Pachacutec y el de Tupac. El error de Garcilaso no está en citar a un Yupanqui más en la *capaccuna*, sino en hacerle gobernar solo y nombrarle como padre de Tupac Yupanqui (Rostworowski 1953).

Un típico caso de correinado lo hallamos en el pequeño curacazgo de Lima al tiempo de la fundación de la Ciudad de Los Reyes en 1535. Era entonces su señor el viejo Taulichusco, quien para asegurar su sucesión había asociado a su hijo Guachianamo a su gobierno. Al fallecer el anciano curaca, poco antes del asesinato de Francisco Pizarro, su hijo asumió automáticamente el mando (Rostworowski 1978a y 1981-82).

Numerosas fuentes afirman que es a partir de Tupac Yupanqui que se introdujo la costumbre del matrimonio del heredero o del corregente con una hermana. Notemos que el término de "hermana" no necesariamente indicaba a la hermana de padre y madre, sino a la media hermana, prima, o mujer de su linaje (González Holguín 1952). Es indudable que los gobernantes cusqueños trataron por ese medio de disminuir las luchas por el poder y buscaron para sus hijos el apoyo del tradicional derecho materno, al cual añadieron el de ser corregente del padre. A primera vista, el hecho de nombrar a un hijo por correinante parece el esbozo de una herencia patrilineal. Sin embargo, la prerrogati-

va del heredero se afianzaba en el incesto real, es decir en el matrimonio del príncipe con su hermana, de esa manera se mantenía el derecho andino del hijo de la hermana (Hernández y otros 1987). También con esta medida, y ante la pluralidad de descendientes de un Inca, se trataba de reducir el número de candidatos.

Según los informantes de Toledo (Levillier 1940, t. II), Tupac Yupanqui no alcanzó una edad avanzada y dijeron que no era ni mozo ni viejo a la hora de su muerte. Los cronistas no mencionan a un corregente suyo, y en todo caso su fallecimiento estuvo rodeado de misterio y de noticias contradictorias. Cabello de Valboa cuenta que Tupac murió en el Cusco a causa de un veneno, pero añade que su heredero se dirigió a Cajamarca a llorarlo; Murúa asegura que fue herido de un flechazo. Igualmente confusas son las noticias en torno a su sucesión.

Sarmiento de Gamboa (cap. 34) cuenta que estando Tupac Yupanqui en Chinchero, en sus tierras y heredades, cayó enfermo y reunidos los señores y deudos designó como su heredero a Tito Cusi Gualpa, hijo de su hermana y mujer, Mama Ocllo. Sin embargo, el mismo cronista dice que poco tiempo antes el Inca había nombrado por sucesor a Capac Guari, hijo de una mujer secundaria llamada Chuqui Ocllo.

A pesar del secreto que rodeaba la muerte de un Inca, no tardó en llegar al Cusco la noticia del fallecimiento del soberano a través de Curi Ocllo, parienta de Capac Guari. Entonces sus allegados se apresuraron a iniciar los preparativos para que el Sol diese la *mascapaycha* a Capac Guari, ignorando o fingiendo desconocer el cambio en la designación del heredero.

Por su lado, Guaman Achachi, hermano de Tupac Yupanqui y de Mama Ocllo, reunió a los miembros de su *panaca*, y armándose apresuradamente fueron al lugar en donde se hallaba Tito Cusi Gualpa para proclamarlo Inca. Se entabló una lucha entre los bandos de los dos candidatos, y murió en el encuentro Capac Guari; otros informantes dijeron que fue hecho prisionero y enviado a Chinchero de donde no volvió más.

Cieza de León (*Señorío*, cap. LXI) no detalla los sucesos, pero asegura que existieron rivalidades entre los mismos Incas, y que varios hijos de Tupac Yupanqui habidos en distintas mujeres trataron de alcanzar la dignidad real.

Tito Cusi Gualpa era el nombre de Huayna Capac antes de ser elegido soberano; era costumbre cambiar de apelativo durante la ceremonia de entrega de la borla. El consenso de noticias afirman que Huayna Capac era demasiado joven para gobernar y por ese motivo necesitó de un regente. Ahora bien, en el mundo andino los niños o los menores de edad no eran considerados hábiles, ni suficientes para ocupar cargos. Es muy posible que Gualpaya, el supuesto "coadjutor", ciñera la *mascapaycha* a la muerte de Tupac Yupanqui pero no logró o no supo conservar el poder. El mismo Guaman Achachi, gobernador de Chinchaysuyu, que había desbaratado a Capac Guari se encargó más adelante de matar a Gualpaya y de entregar el poder a su "sobrino" Huayna Capac, y luego este último borró el recuerdo de su predecesor (Murúa 1962, cap. 29; Sarmiento de Gamboa, cap. 57). Para evitar mayores pretensiones y luchas, Huayna Capac, después de ceñir la borla, ordenó matar a dos hermanos suyos (Guaman Poma 1936, foja 113).

En una solemne ceremonia se casó Huayna Capac con su hermana Cusi Rimay. Para la ocasión cubrieron los techos de la ciudad con las más vistosas telas confeccionadas con brillantes plumerías de aves selváticas. El joven soberano salió en andas del palacio de su abuelo Pachacutec, mientras la *ñusta* hacía lo propio del palacio de Tupac Yupanqui, y en literas separadas recorrieron el Cusco (Santa Cruz Pachacuti; Cabello de Valboa; Cobo). Es posible que dicha salida, desde palacios diferentes, se relacione con las *panaca* a las cuales pertenecían sus respectivas madres, es decir Hatun Ayllu para Huayna Capac y Capac Ayllu para la Coya.

Según Santa Cruz Pachacuti, Cusi Rimay murió al dar a luz un hijo llamado Ninancuyochi, mientras otros cronistas dijeron que la Coya no tuvo descendencia. Entonces Huayna Capac qui-

so tomar por esposa principal a otra hermana, pero la *ñusta* no accedió al deseo del Inca y prefirió entrar de *mamacona* al *acllahuasi*. Según Cieza (*Señorío*, cap. LXII) Huayna Capac casó con su hermana Chimbo Ocllo.

Si bien un soberano poseía numerosas concubinas de las distintas regiones del Tahuantinsuyu, sólo las mujeres pertenecientes a las *panaca* reales eran consideradas como posibles madres de futuros candidatos al gobierno debido a la doble descendencia, y por ser las *panaca* exógamas y matrilineales.

Al analizar las sucesiones de los soberanos del Cusco es evidente que las *panaca* jugaban un papel importante en la vida política de la capital. Si a ello se añade la posible estructura exogámica y matrilineal de los linajes reales, entonces es comprensible que los candidatos al poder hicieran valer sus derechos a través de sus ayllus maternos. Esta situación propiciaba la formación de pactos y convenios entre los linajes a los cuales pertenecían las madres de los aspirantes a la borla. Además los ayllus maternos establecían diferencias entre los numerosos hijos de un Inca otorgando a unos más rango o categoría que a otros. Ahora bien, no sólo importaba el *status* social de la madre, sino también si gozaba de una profusa parentela, hecho muy estimado en los Andes, donde un individuo carente de familia extendida era considerado un *huaccha*, o huérfano. De ahí que al investigar a los soberanos del Cusco deba tomarse en cuenta la filiación femenina de cada Inca. Polo de Ondegardo (1916b: 117) aseguraba que las mujeres más estimadas para casarse con ellas, por ser consideradas "ricas", eran las que contaban con una extensa parentela de deudos, porque el sistema de la reciprocidad exigía considerar a numerosos paniaguados.

Para comprender mejor los sucesos que se dieron en el Cusco al fallecimiento de Huayna Capac es necesario examinar quiénes fueron las madres de Huascar y de Atahualpa y repasar la información referente a las dos Coyas. En vista del derecho matrilineal de las *panaca* es forzoso averiguar si las madres de los pretendientes pertenecían a linajes reales o si eran de origen "provinciano".

El enfrentamiento entre Huascar y Atahualpa: las madres de los pretendientes

Según la mayoría de cronistas, la madre de Huascar fue Raura Ocllo, hermana de Huayna Capac y perteneciente a la *panaca* Capac Ayllu de Tupac Yupanqui. Esta noticia es de suma importancia para entender los sucesos que se desarrollaron en torno a la rivalidad entre los dos hermanos. Murúa (1962, t. II: 122) confirma dicha versión al decir que la madre de Huascar pertenecía a la casa de Tupac Yupanqui, motivo por el cual su hijo era considerado como miembro de dicho linaje y no de Tumipampa *panaca*.

Las controversias surgen con la madre de Atahualpa y el lugar de nacimiento del príncipe. Cieza de León (*Señorío*, 1943, cap. LXIX) dijo haber efectuado "grandes diligencias" en el Cusco para obtener noticias sobre el lugar de nacimiento de Atahualpa; según los Orejones consultados el príncipe había nacido en el Cusco y era mayor que Huascar; Cieza apuntaba que la madre, Tupa Palla, era natural de un linaje de Hurin Cusco o de Quillaco, y negaba la existencia de una princesa quiteña.

Sarmiento de Gamboa, siempre bien informado a través de sus consultas con los nobles cusqueños, contaba que la madre de Atahualpa se llamó Tocto Coca y pertenecía al linaje de Inca Yupanqui, vale decir de Pachacutec. Santa Cruz Pachacuti (1968: 308) afirma que la madre de Atahualpa se decía Toctollo; Cobo la menciona como Tocto Coca (1956, t. 2); ambos cronistas, sin nombrar su origen, afirman que el príncipe nació en el Cusco.

Murúa (1962, t. I) y Cabello de Valboa (1951: 364) se limitan a señalar que la madre de Atahualpa había ya fallecido cuando Huayna Capac partió del Cusco en su último viaje en compañía del príncipe. En la lista de gobernantes cusqueños o *capaccuna* con la cual Betanzos inicia su relato sólo se menciona a Atahual-

pa y no a Huascar. Omisión típica de la historiografía inca que obedecía al modo de interpretar los acontecimientos, que dejaba de lado los episodios que disgustaban al siguiente soberano.

Anteriormente hemos mencionado la estrecha relación que unía a Betanzos con los deudos de Atahualpa por estar casado con una hermana del Inca. La supresión de Huascar de la *capaccuna* es una confirmación de la vinculación existente entre Atahualpa y Hatun Ayllu, *panaca* de Pachacutec.

Esquivel y Navia (1980, t. I: 61) narra los episodios finales del gobierno de Huayna Capac y el origen norteño de la madre de Atahualpa, pero más adelante al mencionar a los descendientes de Huayna Capac proporciona una información totalmente diferente. Efectivamente, en la lista de los hijos del Inca nombra a:

> "Thupa Atahuallpa, su madre fue Tocto Ocllo Cuca Coya, esta familia es de Hatun Ayllu..." (vale decir del linaje de Pachacutec).

No se sabe el origen de esta noticia pero posiblemente fue la versión de la nobleza inca.

Examinemos ahora la controversia existente alrededor del origen norteño de Atahualpa, cuyo principal informante fue Garcilaso de la Vega. Durante varios siglos la fuente principal para la historia inca fue *Los Comentarios Reales*, sin que la menor sombra de dudas opacara su relato. Buena parte de las confusiones existentes en torno a los incas y sus hazañas se deben a este autor, quien cometió serias y graves "equivocaciones" en su crónica.

El Inca historiador pertenecía por su madre al linaje de Tupac Yupanqui y por consiguiente, bajo el punto de vista indígena, formaba parte de la *panaca* de Capac Ayllu, a la cual se afiliaba también Huascar por su madre Raura Ocllo, motivo por el cual Garcilaso fue su acérrimo partidario. La larga vigencia de su crónica, por ausencia de otras publicaciones y fuentes para el estudio crítico sobre las costumbres andinas, hizo aceptar ciegamente la versión garcilasista de la historia. A su favor se puede alegar que obró dentro del más puro espíritu indígena, escamoteando los sucesos que le disgustaban. Su odio a la persona y a la *panaca* de Atahualpa le hizo cambiar el curso de la historia sin tomar en consideración que el derecho del Inca al poder se basaba en ser *hábil y suficiente*.

Los puntos inexactos del relato de Garcilaso son varios. En su crónica trata de disminuir la imagen de Pachacutec por ser figura prominente de Hatun Ayllu. Por ese motivo narra la victoria de Viracocha sobre los chancas silenciando al ídolo chanca de Uscovilca hallado por Polo de Ondegardo junto con el cuerpo momificado de Pachacutec. Adrede confunde las momias de los difuntos Incas que vio en el Cusco antes de partir a España. Añade en su historia a un Inca Yupanqui, entre Pachacutec y Tupac, para disimular al príncipe Amaru quien, como ya vimos, fue durante un tiempo corregente de Pachacutec y luego depuesto en favor de Tupac Yupanqui, circunstancias que incomodaban a Garcilaso porque la historiografía europea no admitía situaciones similares. Por último, según las costumbres tradicionales del Viejo Mundo no podía explicar la situación existente entre los hijos de Huayna Capac y la importancia de la filiación materna, incomprensible para el siglo XVII imbuido de primogenituras, bastardías y derecho paterno.

Por esos motivos Garcilaso optó, seguido de otros cronistas, por la versión de una división del Tahuantinsuyu atribuida a Huayna Capac en el sentido de dejar el curacazgo de Quito a Atahualpa y el resto de sus estados a Huascar. Este fraccionamiento semejaba el que había en los reinos europeos durante el medioevo entre los hijos de un rey, y por lo tanto era una actitud inteligible para los españoles de los siglos XVI y XVII. Además, la preocupación de los conquistadores era apoderarse del Perú prehispánico, descubrir sus metales preciosos y no la de averiguar extrañas costumbres hereditarias.

Garcilaso no quiso, o no supo, explicar los distintos hábitos indígenas y prefirió distorsionar su relato con la idea de acomo-

dar su historia a los patrones europeos, e hizo de su narración una pieza ejemplar y laudable para el lector peninsular. Pintó a los incas como llorones y blandos, en lugar de un pueblo guerrero y conquistador que implantaba su política y sus intereses con dureza y violencia.

Los cronistas que afirman que la madre de Atahualpa era quiteña, además de Garcilaso y de Vázquez de Espinoza, que sigue al pie de la letra la información del Inca, son Pedro Pizarro, Zárate, Gutiérrez de Santa Clara y López de Gómara. Ellos la mencionan como la reina viuda del curaca de Quito, mientras Guaman Poma (foja 114) le señala un origen chachapoyano.

Juan de Velasco en su *Historia de Quito* cita a fray Marcos de Niza como su principal fuente de la legendaria historia de los scyris que gobernaban antes de la conquista inca el mítico reino de los caras, scyris y puruhua. Según Niza, Huayna Capac se había casado con la última descendiente de dichos señores y de esa unión nació Atahualpa.

En el mismo Ecuador, la obra de Velasco y la de su supuesto informante, Niza, eran consideradas con desconfianza y sospecha; de esa opinión fueron el Arzobispo González Suárez y Jijón y Caamaño. Según Porras Barrenechea (1986), tanto la *Historia* de Velasco como la inexistente crónica de Niza tienen poca validez. Sin embargo, una corriente "intelectual" ecuatoriana reivindica el mito de los scyris con fines nacionalistas pero sin fundamento histórico.

Según algunos cronistas ni Atahualpa ni Huascar fueron los designados por Huayna Capac para sucederle. Preguntado el soberano a quién elegía por heredero, nombró a Ninancuyuchi siempre y cuando el augurio le fuese favorable. Una comisión de altos dignatarios se dirigió al lugar donde se hallaba el príncipe, sólo para encontrar que había fallecido. Al retornar los nobles a consultar con Huayna Capac se dieron con la nueva de que el Inca había expirado.

Es en ese momento cuando se iniciaron las intrigas palaciegas en torno al próximo heredero, y entraron en acción las fac-

ciones y partidos de los dos candidatos. Aunque al lector le resulte aburrido, es necesario señalar los cronistas que mencionan el nombramiento de Ninancuyuchi, ellos son: Sarmiento de Gamboa, Santa Cruz Pachacuti, Cobo, Murúa y Cabello de Valboa. En cambio, los cronistas a favor de la tesis de una división del Tahuantinsuyu ordenada por Huayna Capac antes de morir son los siguientes: Diego de Molina, Estete (ambos en Fernández de Oviedo 1945, t. XII), y Garcilaso, seguido por Vásquez de Espinoza. Para los demás, Atahualpa se alzó contra Huascar.

Diego de Molina, Estete y López de Gómara (este último nunca pisó tierra peruana pero recibió información de los primeros conquistadores) dieron la versión de una división del Tahuantinsuyu ordenada o recomendada por Huayna Capac, y difundieron la noticia de la existencia de una princesa quiteña, madre de Atahualpa. Esto se debe a la falta de conocimiento que tuvieron del mundo andino y juzgaron las circunstancias según su propio criterio hispano del siglo XVI. La guerra fratricida sólo la podían entender por una división, alegando derechos europeos, es decir una primogenitura de Huascar y de una alta nobleza local para Atahualpa, en esa forma justificaban su rebelión y explicaban los acontecimientos. De lo contrario, Atahualpa debía ser considerado como bastardo y sin ninguna posibilidad de reclamar su derecho al poder.

Los cronistas dieron una explicación europea a la lucha entre los hermanos. En primer lugar vieron a Huascar como primogénito y por lo tanto con plenos derechos a la sucesión de Huayna Capac. En cuanto a la rebeldía de Atahualpa la explicaron como una prerrogativa de su calidad como heredero de un inexistente reino de Quito. Es así que los españoles inventaron una situación completamente errónea basada en conceptos y fueros equivocados. Si analizáramos los datos bajo el punto de vista andino los mismos sucesos se explicarían de otra manera.

Entre los Incas el derecho al gobierno se apoyaba en la exogamia matrilineal de las *panaca* que daba la preferencia al hijo de la hermana. Para que la herencia pudiese pasar de padres a

hijos se valieron como primera medida del correinado, es decir de la asociación entre el padre, aún con vida, y el hijo escogido para sucederle. En segundo lugar, optaron por el matrimonio del heredero con su hermana para justificar el deseo del Inca de dejar el poder a su hijo.

Sin embargo, estas precauciones no fueron suficientes para disminuir o eliminar las guerras, luchas e intrigas que aparecían a la muerte de un soberano. Los habituales problemas se agudizaron a la muerte de Huayna Capac por la tremenda expansión territorial alcanzada, las distancias, y la facilidad de permanecer lejos de la capital y del centro administrativo del Cusco. Estas circunstancias transformaron las antiguas querellas locales en dimensiones estatales de amplia resonancia y repercusión.

Al repasar la información recogida en las crónicas se pueden armar dos "historias" opuestas de las luchas entre Huascar y Atahualpa, apoyadas ambas en el decir de los cronistas. Ante tal confusión de noticias contradictorias es imposible dar una opinión sobre la "verdad" de los acontecimientos, y para interpretarlos se hace indispensable examinar detenidamente y con espíritu crítico el desarrollo de los episodios que se dieron a la muerte de Huayna Capac. Trataremos de analizar las referencias suministradas por las crónicas, en lo posible con una visión andina, no europea. Esto no se debe a una postura antiespañola, sino simplemente a una comprensión de que lo hispano y lo andino poseen tradiciones muy particulares y distintas. Igualmente absurdo y erróneo sería juzgar la historia europea desde una óptica andina.

La pugna por la mascapaycha

Retomemos el hilo de los acontecimientos con el inicio del último viaje de Huayna Capac al norte: Estando el Inca inspeccionando sus estados en Charcas, llegó la nueva del estallido de una insurrección entre los curacazgos norteños. Apresuradamente retornó al Cusco, hizo una junta de guerra y alistó un gran

ejército para marchar a Quito. En su séquito y entre los señores que lo acompañaban se contaban sus dos hijos, Ninancuyuchi y Atahualpa. En la capital quedaron por gobernadores Hilaquita, Auqui Topa Inca, Topa Cusi Hualpa, llamado Huascar, y Tito Atauchi, notemos que fueron cuatro los principales encargados de los negocios del Estado en la capital (Sarmiento de Gamboa, cap. 60).

Más de diez años duró la permanencia del Inca en las regiones norteñas y se dedicó a efectuar numerosas conquistas. Cuando no guerreaba contra alguna etnía rebelde, permanecía en Tumipampa, lugar de su nacimiento y de su preferencia.

De Tumipampa salió Huayna Capac a visitar los Pastos y Huancavilca; al llegar a Quito estalló una epidemia, posiblemente de viruela y sarampión que diezmó la población del Tahuantinsuyu. Estas enfermedades hicieron su aparición en estas tierras como consecuencia de la presencia de los españoles en sus primeros viajes, e hicieron terribles estragos en los habitantes de los Andes, ajenos a estos males y sin defensas genéticas contra ellos.

Las noticias del Cusco eran también alarmantes: en la capital habían fallecido, víctimas de la epidemia, los dos gobernantes señalados por el Inca para administrar sus estados; y para ahuyentar las enfermedades realizaban sacrificios y plegarias.

Atacado por el mal, Huayna Capac reunió a los señores y deudos y nombró a Ninancuyuchi por heredero, siempre que los sacrificios de la *callpa* se mostraran favorables. Sarmiento de Gamboa (cap. 62) afirma que en segundo lugar designó a Huascar, pero ambos augurios resultaron negativos. Desconcertado, el sacerdote regresó al lugar donde se hallaba el Inca para que eligiera a otro sucesor, pero encontró a Huayna Capac ya cadáver.

A la muerte de Huayna Capac, en ese momento crucial del desenvolvimiento histórico, el Tahuantinsuyu estaba tan pacífico que, según el decir de Cieza (Señorío, cap. LXIX), no había quién se atreviese a alzarse o a recurrir a la guerra, y la voluntad del Inca se tenía por ley. Sin embargo la tranquilidad era sólo

aparente, como la calma que precede al estallido de la tormenta. Esta paz sólo podía existir mientras el gobierno se mantuviese en manos firmes, que impedían y no admitían la menor iniciativa de los súbditos. Es por eso que al fallecer el anciano soberano todo fue ebullición, conjuras políticas, se formaron partidos y bandos enemigos y florecieron las pasiones largamente contenidas.

Un grupo de Orejones encabezados por el noble Cusi Topa Yupanqui se dirigió a Tumipampa para poner en conocimiento de Ninancuyuchi la voluntad de su padre, pero también él había fallecido. Es posible que Atahualpa fuese el hermano considerado como el doble de Ninancuyuchi, y de haber vivido dicho príncipe hubiera sido quizá el señor de Antisuyu como lo fue posiblemente Amaru Yupanqui durante el gobierno de Tupac Yupanqui, de acuerdo con el sistema de la diarquía y de la cuatripartición.

Grandes fueron los preparativos para el viaje póstumo de Huayna Capac desde Quito al Cusco. Santa Cruz Pachacuti cuenta que la muerte del Inca se mantuvo en secreto por temor a los levantamientos y rebeliones, y por ese motivo llevaron la momia del Inca a la capital como si estuviese aún con vida. Sin embargo, Raura Ocllo, madre de Huascar, partió precipitadamente al Cusco acompañada por unos cuantos Orejones para comunicar las noticias a Huascar y prepararlo para su elección. Es posible que esta Coya, quien según los cronistas tuvo parte activa en el nombramiento de Huascar, convenciera a las *panaca* y a los linajes encumbrados para que confirmaran el nombramiento de Huascar como Sapan Inca.

El Orejón encargado por Huayna Capac de cumplir con su última voluntad y llevar a cabo los preparativos para la designación del nuevo Inca fue Cusi Topa Yupanqui, perteneciente a la *panaca* de Pachacutec y deudo de la madre de Atahualpa (Sarmiento de Gamboa, cap. 63; Santa Cruz Pachacuti: 218). Mientras este personaje tomaba el camino del Cusco acompañando la momia del difunto soberano, un grupo representativo de señores quedaron en Quito, entre ellos Atahualpa quien pasó bastante

desapercibido en las ceremonias que precedieron la partida de Quito.

A la llegada del cortejo fúnebre a la capital los nobles encargados del viaje fueron duramente increpados por Huascar por no haber traído con ellos a Atahualpa, los acusó de favorecer a su hermano y de preparar una traición contra él. Los sorprendidos nobles alegaron su inocencia, pero el incrédulo Huascar ordenó darles tormento; ajenos a las acusaciones de Huascar no pudieron confesar nada, y el nuevo soberano ordenó matarlos pensando que si les perdonaba la vida serían siempre enemigos peligrosos.

Para Cabello de Valboa (1951: 396), cerca del Cusco un grupo de señores se adelantó hasta Urcos Calla para recibir a la Coya Raura Ocllo; entre ellos iba Chuquis Guaman, quien convenció a unos cuantos para dar un golpe, matar a Huascar y poner en su lugar a Cusi Atauche. Sin embargo el temor a un fracaso hizo que Chuquis Guaman partiera directamente al Cusco en busca de Tito Atauchi y le comunicase la intriga y la conjura para suprimir a Huascar y a su madre. Tito Atauchi, fiel a Huascar, prendió a Chuquis Guaman, a Cusi Atauchi y a los demás conspiradores y ordenó su ejecución.

Según el mismo cronista (ibídem, p. 398), Huascar no esperó el arribo de la momia de su padre al Cusco para castigar a los señores principales por dejar a Atahualpa en el norte, y añade que los eventos señalados tuvieron lugar en Limatambo.

Los sucesos mencionados y el castigo infligido a los encargados de traer el cuerpo de Huayna Capac disgustó a algunos miembros del séquito fúnebre, y varios de ellos resolvieron retornar inmediatamente a Quito. Estos actos aumentaron el descontento de las *panaca* contra Huascar, sobre todo entre los miembros de los Hanan Cusco, parientes de los nobles ejecutados.

Sin embargo, es posible que Huascar antes de enemistarse con los señores que conducían los restos de su padre esperara recibir la borla de manos del sumo sacerdote del Sol, pues corría el riesgo de no ver confirmada su elección.

Mientras se desarrollaban estos sucesos en el Cusco y después de la partida del séquito de Huayna Capac, Atahualpa se dirigió a Tumipampa para ordenar la edificación de nuevos palacios para Huascar, actitud que disgustó al curaca de Tumipampa llamado Ullco Colla. Dicho cacique no encontró mejor salida para su enojo que enviar a Huascar secretos mensajeros quejándose por el trabajo emprendido e insinuando la posibilidad de un intento de sublevación de Atahualpa (Cabello de Valboa: 407).

Al recibir Huascar las noticias de Ullco Colla se enfureció contra su madre y su hermana por el descuido que tuvieron al dejar a Atahualpa en Quito, además habían quedado también en el norte varios de los principales generales de Huayna Capac, y Huascar sabía la gran estima de la gente de guerra para con su hermano (Cieza de León, cap. LXX).

Atahualpa para congraciarse con Huascar, o para cumplir con costumbres establecidas, envió al Cusco ricos presentes, pero Huascar montó en ira y mató a los mensajeros ordenando confeccionar tambores con sus despojos. Después de estos eventos salieron del Cusco los embajadores de Huascar camino a Quito, y llevaban como presentes vestidos, joyas y afeites femeninos para Atahualpa. Estos episodios fueron las causas del rompimiento entre los dos hermanos, pues ante la actitud de Huascar, Atahualpa no podía retornar al Cusco como le ordenaba su hermano, pues hubiera ido a una muerte segura (Santa Cruz Pachacuti 1928: 219).

Según Cobo, los generales de Huayna Capac que habían permanecido en el norte fueron los que empujaron a Atahualpa a rebelarse contra su hermano, ellos juzgaban, y con razón, que si ellos se dirigían al Cusco a ponerse a la órdenes de Huascar no tendrían con él la misma situación de la que gozaban cerca de Atahualpa con quien, desde años atrás, mantenían estrecha vinculación.

En esas circunstancias, los cañaris aprovecharon de un descuido de Atahualpa para sublevarse e hicieron prisionero al

príncipe (Cieza, *Señorío*, cap. LXX). Versiones distintas cuentan otros cronistas: para Pedro Pizarro, Huascar envió un ejército contra Atahualpa cuando éste se hallaba en Tumipampa, y fue hecho prisionero mientras luchaba sobre el puente principal de la ciudad. Durante la noche lo encerraron en un tambo, pero logró hacer un forado en la pared gracias a una barra de cobre proporcionada por una mujer principal y escapó sigilosamente, sin ser oído por las tropas que festejaban el triunfo (Cobo, t. II, lib. 12, cap. 18; Zárate, cap. XI; López de Gómara, cap. CXVI).

Más adelante contará Atahualpa que el Sol, su padre, lo transformó en *amaru* o serpiente y se evadió fugando por un agujero pequeño; un toque mágico tenía que explicar la milagrosa liberación del príncipe. Cuando fue prendido el Inca se rasgó la oreja motivo por el cual usaba una manta sobre la cabeza atada debajo del mentón para disimular lo sucedido (Pedro Pizarro 1978). Cabello de Valboa (1951) niega la prisión de Atahualpa porque asegura que de caer en manos enemigas lo hubieran matado. Es muy posible que los responsables de estos hechos fueran los cañaris, por lo que Atahualpa guardó un especial rencor contra ellos.

Una vez liberado, Atahualpa se dirigió a Quito y no tardó en reunir un fuerte ejército para marchar sobre Tumipampa, y al salir victorioso infligió un cruel castigo a todo el pueblo y destruyó la floreciente ciudad fundada por Tupac Yupanqui, cuna de Huayna Capac.

Vale la pena recalcar que en esos primeros tiempos del alzamiento de Atahualpa, el Inca no encontró en el norte un apoyo total y completo a su causa. Sólo los continuos desatinos de Huascar lograron formar un consenso entre los curacas locales y también entre las *panaca* cusqueñas a favor de las pretensiones de Atahualpa.

Después de su triunfo en Tumipampa, Atahualpa se dirigió hacia la región costeña destruyendo y asolando todo lo que se oponía a su mando. Así llegó a Tumbes y quiso dominar a los rebeldes isleños de La Puná, fieles a Huascar. Para ello reunió un

gran número de balsas y en ellas embarcó sus tropas, sin embargo, el gobernador de la isla se preparó para rechazar el ataque. El curaca armó a su gente, reunió una flotilla de balsas y salió mar afuera en son de guerra a dar el encuentro a Atahualpa. En la batalla naval obtuvieron ventaja los balseros de La Puná y Atahualpa mal herido en una pierna decidió retornar a tierra firme (López de Gómara, t. II, cap. CXII).

El Inca con su ejército regresó a Quito, situación que fue aprovechada por el curaca de La Puná para caer sobre Tumbes y arrasar el pueblo. En ese estado halló Pizarro la ciudad cuando llegó a estas costas en su tercer viaje, y encontró en la isla a unos seiscientos cautivos tumbesinos pertenecientes a las tropas de Atahualpa (López de Gómara, t. II, cap. CXII).

Interesantes son las noticias de combates marinos. Revisando los gobiernos de Tupac Yupanqui y luego de Huayna Capac mencionamos tales encuentros navales que debieron obedecer a costumbres yungas, sobre todo de la región norteña donde abundaban los árboles apropiados para la confección de embarcaciones. Esta información, junto con las navegaciones emprendidas por los chinchanos muestran la existencia de una antigua tradición marítima costeña, sostenida a lo largo del litoral (Rostworowski 1977a y 1989).

Mientras Atahualpa iniciaba una abierta rebelión contra su hermano, Huascar establecía su gobierno en la capital y en los inicios del enfrentamiento contaba con el apoyo de los nobles cusqueños y de la clase dirigente del Tahuantinsuyu. Sin embargo, no supo o no se preocupó por conservar su prestigio entre ellos, ni trató de conseguir la amistad y el respeto de los generales que habían servido fielmente al difunto Inca. De carácter pusilánime, violento, cruel y desatinado, Huascar no otorgó a los nobles de los reales ayllus la atención que estaban acostumbrados a recibir de los soberanos precedentes. Como ya hemos visto, las tradiciones andinas exigían la reunión y asistencia del Inca junto con los miembros de las *panaca* y de los ayllus importantes a las grandes comidas que tenían lugar en la plaza pública para fortalecer los vínculos de reciprocidad entre los deudos; mas este soberano no asistía a los agasajos.

Otro motivo de enojo y de resentimiento hacia el Inca fue haber apartado de su guardia a los ayllus custodios que de antiguo rodeaban al Sapan Inca y cuidaban de su persona. Después de las intrigas e intentos de sublevación de Chuqui Guaman a favor de su hermano Cusi Atauchi, Huascar desconfió de la nobleza cusqueña y decidió rodearse de forasteros de origen cañari y chachapoyas, acto que se consideró e interpretó como una ofensa a la casta de los señores Orejones.

Las querellas y riñas continuaron y en lugar de calmarse se reactivaron cuando Huascar, en pública ocasión, declaró su deseo de despojar a las *panaca* de sus vastos dominios privados, de sus bienes y haciendas, y de enterrar los cuerpos momificados de los soberanos. Según las costumbres cusqueñas, las momias de los difuntos Incas se conservaban como si éstos estuviesen aún con vida, rodeadas de sus mujeres y servidores. Suyos eran los mejores campos en las afueras del Cusco, es así que los muertos gozaban de mayores riquezas y privilegios que los vivos. Alrededor de los cuerpos de los pasados soberanos se reunía un numeroso séquito que se sustentaba a costa de las *panaca*, y ocupaba la capital en recíprocas fiestas, borracheras y comilonas.

Las amenazas de Huascar despertaron el temor y rencor de los miembros de las *panaca*, de sus muchos servidores y paniaguados. Al empeorar las relaciones con sus deudos Huascar quiso dejar el bando de arriba o sea el de Hanan, adonde pertenecía también su hermano Atahualpa, y pasarse al de Hurin (Sarmiento de Gamboa, caps. 47-48). Esto demuestra a qué extremos llegaron las diferencias entre el soberano y la nobleza cusqueña, que hasta entonces había sido el principal sostén en su nombramiento; el favor de la elite era una garantía de su permanencia en el poder, careciendo de él su causa estaba desde ya perdida.

Si tal era la situación de Huascar, la de Atahualpa se mostraba distinta. Su largo alejamiento del Cusco, más de diez años, le

había desvinculado del centro capitalino y de las intrigas cortesanas. La distancia que separaba la región norteña de la metrópoli le permitía no tomar parte directa en las riñas entre los linajes. Contaba Atahualpa con el apoyo de los viejos capitanes y soldados de su padre, y por lo tanto, gozaba del respaldo de una parte del ejército. Cieza insiste repetidas veces en esta situación y en la actitud de las tropas norteñas (*Señorío*, caps. LXIX, LXXI, LXXII).

El desprestigio de Huascar permitió a los miembros de Hatun Ayllu *panaca*, a la cual pertenecía Atahualpa, sostener y mantener las intrigas por la supremacía del poder. Poco a poco este linaje fue ganando adeptos, convenciendo a los generales de Huascar para que cambiaran de partido y se plegaran a la causa de su hermano. Esta última circunstancia se comprueba en las constantes y continuas derrotas sufridas por los jefes del ejército de Huascar a pesar de que contaban con grandes efectivos. El enfrentamiento abierto entre los hermanos nos obliga a analizar su desarrollo y las circunstancias que se dieron en torno a los sucesos. Cieza dice que los indígenas contaban estos acontecimientos de muchas maneras, y añade que él siempre sigue la opinión de los señores más ancianos porque la gente del común desconocía los hechos (*Señorío*, cap. LXXI).

Desde el Cusco, Huascar ordenó la formación de un lucido ejército que envió a Tumipampa bajo las órdenes del general Atoc. Según tradición indígena, las tropas llevaban siempre consigo alguna huaca de importancia, en esta ocasión portaron la estatua del Sol para persuadir a Atahualpa de deponer las armas (Cabello de Valboa 1951).

Por su parte, Atahualpa desde Quito hizo llamamiento de gente y designó por generales suyos a Challcochima, Quizquiz, Rumiñaui y Ucumari, y envió cautelosos mensajeros a averiguar las intenciones de Atoc.

Los dos ejércitos tuvieron su primer encuentro en el llano de Chillopampa, y las tropas de Huascar derrotaron a las de Atahualpa. Sin embargo los generales atahualpistas en una rápida reacción reunieron a sus desbandados soldados, y con nuevos refuerzos enviados desde Quito consiguieron reponerse. Para Cabello de Valboa, este primer encuentro tuvo lugar en Mullihambato cerca del río, y en una segunda batalla la suerte favoreció a los capitanes de Atahualpa. Según Cieza (*Señorío*, cap. LXXII) hubo un solo encuentro entre los hermanos enemigos.

En la lucha murió Ullco Colla, curaca de Tumipampa; Atoc cayó prisionero y fue víctima del ensañamiento de Challcochima que, según unas versiones, de su cráneo confeccionó un vaso engastado en oro para beber chicha. Otros cronistas dicen que el castigo consistió en arrancarle los ojos y dejarlo solo en el campo (Santa Cruz Pachacuti). Sarmiento de Gamboa afirma que de la piel de los cuerpos de Atoc y de Hango, segundo general del mismo ejército, hicieron tambores.

Cieza de León añade que pasando por el antiguo campo de batalla vio hartas osamentas dispersas por el lugar. Según el mismo cronista, Atahualpa se dirigió entonces a Tumipampa donde tomó la borla y asumió el título de Sapan Inca.

Las noticias del triunfo de Atahualpa aterraron a Huascar y desde entonces temió por el desenlace de la guerra. Sus consejeros le recomendaron reunir nuevas tropas entre los collas, canas, canchis y charcas, además levantar un ejército en camino hacia Chinchaysuyu. En todos los santuarios se celebraron grandes plegarias a las huacas, se dieron sendas ofrendas a los dioses y se consultaron los oráculos.

Por su parte, Atahualpa marchaba lentamente hacia el sur, y de Huamachuco envió a dos señores por emisarios a consultar con la famosa huaca de Catequil para preguntarle sobre su futuro. El oráculo respondió que el Inca tendría mal fin. Furioso, Atahualpa marchó hacia el lugar donde se hallaba la huaca llevando una alabarda de oro en la mano. A su encuentro salió un viejo sacerdote de más de cien años, vestido con una larga túnica que le llegaba a los pies toda recubierta de conchas del mar; sabiendo Atahualpa que era él quien le había vaticinado tal destino le asestó un rudo golpe en la cabeza que le destrozó el cráneo.

Luego ordenó allanar el templo y quemarlo (Sarmiento de Gamboa, cap. 64).

El nuevo jefe supremo de las huestes de Huascar fue Guanca Auqui, quien marchó al norte acompañado en el mando por Ahuapanti, Urco Guaranca e Inca Roca. Teniendo conocimiento Atahualpa del avance de las tropas, envió contra ellos a Quizquiz y a Challcochima y los dos ejércitos se enfrentaron en Caxabamba. Vencido Guanca Auqui, huyó y no se detuvo hasta llegar a Cajamarca donde halló un nuevo contingente de soldados.

Santa Cruz Pachacuti (1928: 221) cuenta que Guanca Auqui entró en tratos secretos con Atahualpa y de ahí en adelante fingió perder las batallas. Sólo así se puede explicar las continuas derrotas de este general a pesar de tener bajo su mando numerosos ejércitos que eran constantemente renovados.

Atahualpa no tomaba parte en las batallas, pero desde una altura cercana observaba su desarrollo. El Inca no siguió a Guanca Auqui en su continua retirada hacia el Cusco, permaneció en Cajamarca quizá por temor al desenvolvimiento de las luchas pues en el caso de un fracaso siempre le quedaba por refugio el norte del Tahuantinsuyu. Sin embargo, Cieza (*Señorío*, cap. LXXIII) afirma que no se dirigió a la capital porque se enteró de la aparición de la hueste de Pizarro.

Unas tras otras continuaron las derrotas de Guanca Auqui a pesar de contar en cada encuentro con nuevas tropas y refuerzos venidos de los distintos lugares del ámbito andino. Cabello de Valboa es el más prolijo de los cronistas en citar los lugares donde se dieron las batallas entre los generales de ambos hermanos: Cocha Guailla entre Huancabamba y Huambo, luego Pumpu y después Jauja donde Guanca Auqui halló tropas formadas por soras, chancas, aymaraes y yauyos. Es allí que le dio alcance una compañía formada por la nobleza cusqueña capitaneada por Mayta Yupanqui, quien en nombre de Huascar le transmitió duras reprimendas. Enojado Guanca Auqui con las palabras de Mayta Yupanqui le contestó que probara él sus fuerzas contra las de Atahualpa y pasó los días en borracheras con sus deudos

en el valle de Jauja, en lugar de prepararse para el próximo combate.

Para congraciarse con el dios Pachacamac, Guanca Auqui envió grandes presentes a la huaca costeña pidiéndole su apoyo, el oráculo yunga respondió que la victoria sería suya, y las demás huacas consultadas dijeron que triunfaría en Vilcas (Santa Cruz Pachacuti: 223).

A pesar de todos los augurios, los generales cusqueños fueron vencidos, y el grueso del ejército se retiró al paso de Angoyacu donde quedó Mayta Yupanqui, mientras Guanca Auqui siguió casi solo a Vilcas. Sarmiento de Gamboa (cap. 63) cuenta que Mayta Yupanqui estuvo a punto de pasarse al bando de Atahualpa si no se lo hubieran impedido los demás generales de Huascar. Nuevos refuerzos llegaron a Angoyacu comandados por un Orejón cusqueño para tratar de impedir que el ejército de Atahualpa atravesase el río, pero la rivalidad existente entre los generales de Huascar era mayor que el peligro de tal desunión, y Guanca Auqui se negó a brindar el apoyo necesario al recién llegado retirándose a Vilcas (Santa Cruz Pachacuti: 224). Después de la pérdida de Vilcashuaman, las tropas de Huascar siguieron retrocediendo, primero a Andahuaillas luego a Curahuasi. Mientras tanto, Huascar multiplicaba los sacrificios a las huacas pidiendo apoyo, pero los oráculos presagiaban una suerte adversa para él, hecho que debe haber debilitado aún más el ánimo temeroso y poco guerrero del Inca.

El incontenible avance de los ejércitos de Atahualpa hizo comprender a Huascar que había llegado el momento de salir a la cabeza de sus huestes, como era el hábito de los pasados soberanos. Sus espías le indicaron que los atahualpistas llegados a Curahuasi dejaron la ruta directa al Cusco por Limatambo y el cruce del puente sobre el río Apurímac (quizá por hallarse defendido), y se encaminaron en dirección sur-oeste hacia Cotabamba.

Huascar dividió sus ejércitos en tres grupos: uno compuesto por gente oriunda de Cuntisuyu, Charcas, Collasuyu y Chile, lo comandaba el general Uampa Yupanqui, y siguió la ruta por las

alturas de Cotabamba. Un segundo ejército conducido por Guanca Auqui, Agua Panti y Paca Yupanqui debía rodear un flanco del enemigo, mientras el propio Huascar dirigía el tercer ejército (Sarmiento de Gamboa, cap. 64).

Santa Cruz Pachacuti (1928: 226) al narrar los mismos sucesos describe las tropas que acompañaban al soberano y menciona a los nobles de Hurin Cusco como encargados de la guarda especial del Inca, además de los chachapoyas y cañaris. Es muy interesante observar que eran los miembros de Hurin los que merecían la mayor confianza del soberano. Este hecho indica que Huascar desconfiaba de los miembros de Hanan Cusco, bando aliado a Atahualpa, puesto que este último pertenecía a Hatun Ayllu.

¿No es ésta acaso una clara señal de la participación de las *panaca* en las luchas entre los dos hermanos? En la guerra por el poder supremo se jugaban las rivalidades exclusivamente cusqueñas, y no los conceptos abstractos de norte contra sur. Al analizar la historia inca se le ha querido siempre adjudicar ideas europeas, sin tomar en consideración el sentir distinto de los indígenas.

Llegó el día del decisivo encuentro entre los dos bandos, las tropas de Huascar se comunicaban entre sí prendiendo fogatas y tocando trompetas, mientras tanto los espías corrían dando aviso que un escuadrón comandado por Challcochima avanzaba por una quebrada que daba al lugar de Huanacopampa, entonces Huascar dio la orden al primer ejército capitaneado por Uampa Yupanqui de salir al frente y se entabló una recia batalla. En la lucha murió un capitán de Atahualpa llamado Tomay Rima hecho que regocijó a Huascar quien dispuso la participación en el combate de sus demás tropas. Entre los generales destacaban sus dos hermanos, Tito Atauchi y Topa Atao (Sarmiento de Gamboa, cap. 64). A pesar de que la batalla duró todo el día no se impuso ninguno de los dos bandos, y cuando anochecía los ejércitos de Challcochima y de Quizquiz se retiraron a una lomada cerca de Huanacopampa cubierta por un gran pajonal.

Viendo la situación, Huascar mandó prender fuego a la hierba seca, que ardió vivamente impulsada por el viento; el avance del incendio cogió a mucha gente del ejército de Atahualpa que murió sin tener escapatoria. Sin embargo los generales atahualpistas lograron retirarse y ponerse a salvo atravesando el río Cotabamba.

Huascar, poco guerrero, no aprovechó del desbarajuste producido entre las tropas enemigas para perseguir a sus adversarios prefiriendo celebrar prematuramente su victoria. Al darse cuenta Challcochima que no eran perseguidos, reorganizó sus soldados y alentó a su gente; los espías que envió al real de Huascar le informaron de las intenciones y planes que tenía el soberano, cuya estratagema consistía en dividir sus efectivos con la intención de envolver a los atahualpistas por varios lados (Sarmiento de Gamboa, cap. 64).

Al día siguiente Huascar encargó a Topa Atao avanzar con un escuadrón de soldados por una quebrada para descubrir las maniobras e intenciones del enemigo. Challcochima enterado del avance de Topa Atao, y como experimentado general en las guerras de Huayna Capac, dividió su ejército en dos partes con la orden de apostarse sigilosamente por ambos lados de la quebrada esperando el avance de los adversarios, y cuando éstos se hallaron bien adentrados en la hondonada, Challcochima los atacó bruscamente, tomó prisionero a Topa Atao y diezmó sus efectivos

Mientras tanto, el desprevenido Huascar dejó el tercer ejército en Huanacopampa y emprendió la marcha tras los pasos de Topa Atao sin esperar noticias suyas. Challcochima, viendo la ligereza de Huascar, mandó avisar a Quizquiz para que viniera con su ejército a tomar al soberano por la retaguardia cuando se adentrara en la quebrada.

No tardó Huascar en encontrar el destruido escuadrón de Topa Atao y comprendió que había caído en una emboscada. Quiso regresar sobre sus pasos, pero sólo pudo toparse con los soldados de Quizquiz. El Inca sintiéndose perdido trató de huir;

Challcochima siguiendo la táctica andina lo buscó, pues según la antigua costumbre cuando caía prisionero el jefe de un ejército terminaba la batalla. Por eso el general atahualpista al divisar el anda de Huascar arremetió contra él, lo derribó e hizo prisionero. Luego, haciendo uso de una ingeniosa treta, se subió a las andas del soberano con el quitasol bajo y ordenó a sus soldados tomar la dirección de la llanura de Huanacopampa donde estaba estacionado el tercer ejército de Huascar. Avisado Quizquiz marcharon juntos todos los efectivos de Atahualpa como si fueran las victoriosas tropas de Huascar. Al acercarse a los soldados de Huascar que esperaban órdenes, Challcochima soltó a un prisionero quien dio aviso del desastre. Con estas nuevas, el desconcierto se apoderó del tercer ejército y la confusión fue general. La mayoría de los soldados temerosos de la situación y de la venganza de Challcochima, no pensaron sino en una rápida huida.

El ataque de los generales atahualpistas terminó por desbaratar lo que quedaba de las tropas de Huascar que fueron perseguidas hasta el puente de Cotabamba. Al tratar de cruzar el río muchos murieron y otros deseosos de escapar cayeron al agua. Una vez que los efectivos de Challcochima alcanzaron la orilla opuesta, cayeron sobre los soldados de Huascar y prendieron a Tito Atauchi. Las triunfantes tropas de Atahualpa avanzaron hacia el Cusco, ya nada podía detenerlas, y marcharon a los altos de Yavira donde hicieron un alto antes de hacer su entrada a la capital. Huascar había quedado bien custodiado en Quiuipay (Sarmiento de Gamboa, caps. 65 y 65).

Santa Cruz Pachacuti narra estos episodios con algunas variantes, por ejemplo lo que Sarmiento de Gamboa menciona como sucedido el primer día del enfrentamiento él lo atribuye al cuarto día de batalla, pero estas diferencias no afectan mayormente el desarrollo de los acontecimientos y ambos cronistas están de acuerdo en señalar que las últimas batallas se dieron en los alrededores de Huanacopampa (Huanacobamba, distrito de Tambobamba, provincia de Cotabamba, Stiglich 1922).

Hasta el cerro de Yavira llegaban los alaridos y llantos de los habitantes del Cusco. Para tranquilizar a la población los victoriosos generales enviaron *chasqui* y ordenaron a los principales venir hasta Yavira a venerar la estatua o doble de Atahualpa, llamado Ticsi Capac (Sarmiento de Gamboa, cap. 65; Santa Cruz Pachacuti: 230).

El día señalado llegaron las *panaca* y linajes importantes por sus ayllus, y se sentaron de acuerdo al orden establecido, los de Hanan por un lado y los Hurin por otro. Estando todos reunidos se prosternaron ante el *huauque* o hermano de Atahualpa cumpliendo la *mocha* ritual, con el rostro en dirección hacia el lejano lugar donde se hallaba el nuevo Inca.

En esa ocasión prendieron a los principales generales de Huascar, entre ellos a Guanca Auqui, y a los dos sacerdotes del Sol, Apo Challco Yupanqui y Rupaca, por haber otorgado la borla a Huascar. No entraremos en los detalles que narran los cronistas sobre los dichos y culpas que se dijeron entonces, mientras tanto partieron mensajeros a comunicar a Atahualpa los sucesos y esperaron sus órdenes.

Pasado un tiempo llegó al Cusco un pariente del nuevo Inca llamado Cusi Yupanqui, enviado con poderes para ejecutar los castigos y venganzas de Atahualpa. El consenso de cronistas está de acuerdo en señalar las crueldades ordenadas contra los deudos, mujeres e hijos de Huascar. Todos fueron ahorcados y se persiguió en las casas de los difuntos Incas a los que habían pertenecido al linaje de Huascar. El mayor ensañamiento se cumplió contra la *panaca* de Tupac Yupanqui matando a todos los miembros que se pudieron hallar, incluyendo a servidores y *mamacona*. Además se apoderaron de la momia de este Inca y la quemaron en un despoblado; destruir el *mallqui* o cuerpo de un antepasado era el mayor castigo posible.

La ira de Atahualpa alcanzó también a los cañaris y chachapoyas que fueron los guardias de Huascar, posiblemente recordaba Atahualpa que tiempo atrás el señor de esta etnía lo había hecho prisionero y tenido a su merced.

La venganza contra la *panaca* de Capac Ayllu a la cual pertenecía Huascar muestra que el enfrentamiento entre los dos hermanos era una lucha entre *panaca* rivales, y sólo bajo el punto de vista andino puede explicarse por qué Atahualpa ordenó quemar la momia de su propio abuelo paterno, este hecho indica que el parentesco entre los Incas no se contaba por los ascendientes masculinos, como en Europa, sino por el ayllu o *panaca* de la madre.

Durante los sucesos del Cusco, Atahualpa se hallaba en Huamachuco festejando los triunfos de sus generales y se preparaba para dirigirse al Cusco. En estas circunstancias llegaron unos mensajeros enviados por los curacas de Payta y de Tumbes dando aviso de la llegada de unos extraños personajes que habitaban unas casas flotantes y montaban unos enormes animales. No era la primera vez que aparecían, ya en tiempo de Huayna Capac se habían hecho presentes en la costa, pero luego desaparecieron sin que se volviera a saber de ellos.

Quizá por curiosidad Atahualpa atrasó su marcha hacia el Cusco en espera de ver a los recién llegados y dio a sus generales la orden de ir a Cajamarca con Huascar, lugar donde se encontraría con ellos.

Sin embargo, los españoles tardaron en los llanos, atareados en averiguar sobre la tierra y en fundar un pueblo en Tangarará que llamaron San Miguel. En dicho lugar tuvo Pizarro la noticia de la existencia de Atahualpa, de la guerra sostenida entre los hermanos y del triunfo de los generales atahualpistas (Mena en Porras Barrenechea 1937).

Según Mena, Atahualpa envió a un capitán suyo, disfrazado de hombre de baja condición, a espiar a los españoles; después de mirar todo, retornó adonde Atahualpa para contar lo que había visto. Este jefe militar quiso regresar con un ejército y caer sobre los hispanos, pero Atahualpa no lo consintió porque quería hacerlo en el lugar donde se hallaba, es decir en Cajamarca.

Mientras tanto Pizarro, después de dejar a los nuevos vecinos en el recién fundado pueblo de San Miguel en Tangarará,

partió a Piura -es Mena el primero en mencionar al pueblo indígena de este nombre. Allí se encontró Pizarro con su hermano Hernando quien con unos 40 hombres se había adelantado a reconocer la tierra y obtener noticias.

El gobernador, enterado que el capitán indígena seguía merodeando por la región, fue informado de la importancia de un pueblo llamado Caxas, adonde Pizarro no quiso enviar a su hermano y en su lugar marchó Hernando de Soto con un grupo de hombres mientras los demás esperaban su retorno en Serrán (Mena en Porras 1937).

En Caxas hallaron buenos edificios en parte destruidos por las recientes guerras y porque su jefe étnico se había opuesto a las tropas de Atahualpa. Los depósitos estaban repletos de maíz y de lana, y quinientas *mamacona* se ocupaban en labores textiles y en preparar bebidas.

Mena cuenta que el curaca de la región entregó unas cinco o seis *mamacona* a los españoles para que les guisasen la comida. Diego Trujillo que acompañó a Soto en la expedición dijo que los soldados exigieron un reparto de las mujeres, y que el capitán de Atahualpa se indignó y amenazó con un futuro castigo del Inca. Las órdenes de Pizarro en esos primeros tiempos eran tajantes, y consistían en no motivar ningún desmán o pillaje que pudiese enfurecer a los naturales.

En ese entonces llegó un enviado de Atahualpa con presentes para los españoles, lo cual atemorizó al curaca del lugar que fue tranquilizado por Hernando de Soto haciéndolo sentar a su lado. El presente consistía en patos degollados rellenos con paja y un mensaje de que lo mismo les sucedería a los cristianos; además traía dos maquetas de barro de buenas fortalezas para avisar que las hallarían más adelante.

Soto partió junto con el emisario de Atahualpa a reunirse con Pizarro. El gobernador como buen diplomático se mostró muy complacido de encontrarse con un enviado del Inca y le entregó para su señor una muy rica camisa y dos copas de vidrio. Le manifestó también su deseo de encontrarse con el Inca y ase-

guró tener amistosas intenciones, además ofreció su ayuda para combatir a cualquier enemigo del soberano.

Con estos encargos partió el enviado de Atahualpa a reunirse con su señor, y dos días después el grupo de Pizarro emprendía su viaje para encontrarse con el Inca. De Serrán tomaron un camino tapiado a los costados y cada dos leguas hallaban aposentos donde podían descansar, la mayoría de los pueblos estaban despoblados y los curacas ausentes; pasaron por un villorrio llamado Cala o Tala, y Hernando Pizarro junto con Soto se adelantaron para reconocer la ruta, atravesaron a nado un caudaloso río que, según Porras, sería el río Saña (Trujillo 1940: 15). Allí tuvieron noticias de un pueblo con muchas riquezas y arribaron a Cinto que estaba despoblado.

Al día siguiente, Francisco Pizarro con el resto de gente atravesaron el río y capturaron dos hombres para obtener noticias de los movimientos de Atahualpa. Uno de ellos dijo que el Inca aguardaba a los cristianos en Cajamarca y que muchos soldados custodiaban dos pasos difíciles en la sierra. Por más que torturaron y quemaron a los prisioneros no obtuvieron mayor información.

Después de descansar dos días, la hueste hispana se puso en marcha dejando el camino principal para dirigirse hacia la cordillera. Llegados al pie de las serranías, Pizarro dividió sus efectivos: un grupo partió primero a trepar por las abruptas laderas, mientras los segundos subían más lentamente. Pasaron una fortaleza cercada y continuaron ascendiendo hasta llegar a un pueblo a una legua del fuerte. Escogieron para descansar la casa del curaca edificada con piedras, y la retaguardia se quedó en la fortaleza.

Al día siguiente partieron antes de la salida del sol porque el camino pasaba por dos malos pasos y Pizarro deseaba asegurarse que los indígenas no se le adelantaran. El éxito coronó el esfuerzo y atravesaron las gargantas sin ser atacados, después se reunió la retaguardia con el grueso de la tropa. Estando todos juntos llegaron dos mensajeros de Atahualpa con regalos de camélidos, y Pizarro retornó el gesto con numerosos presentes.

Durante cinco días continuaron por el camino de la sierra y antes de llegar al real de Atahualpa, el Inca envió regalos de carne asada, maíz y chicha. Mientras tanto, el gobernador había despachado a un curaca, amigo suyo, al campo del soberano, pero los guardias apostados no lo dejaron pasar a pesar de las protestas del cacique. El mensajero de Pizarro no tuvo más remedio que retornar al lugar donde se hallaban los cristianos y, después de narrar lo sucedido, aconsejó no comiesen las viandas enviadas por el Inca (Mena en Porras 1937: 82-83).

Después de caminar una corta jornada, los españoles llegaron al atardecer a la vista del real de Atahualpa. Toldos blancos cubrían una extensión de más de dos leguas y adelantándose Hernando Pizarro llegó a un pueblo grande donde lo sorprendió una copiosa granizada. Poca gente se hallaba aquella tarde en Cajamarca, no pasaban de 400 a 500 indígenas que custodiaban las casas de las *mamacona* atareadas en preparar chicha para el ejército del Inca. La hueste de Pizarro entró temerosa, sabía que ningún socorro o refuerzo podía ayudarle en aquel trance.

Hernando Pizarro y Soto solicitaron permiso al gobernador para dirigirse al campo de Atahualpa con sólo cinco o seis jinetes además de un intérprete para ver de cerca el campamento. Marcharon poco más o menos una legua, distancia que separaba la ciudad del lugar donde se hallaba el Inca con su ejército; a medida que caminaban por entre las tropas veían los escuadrones de las diversas armas dispuestas a lo largo de la ruta, sin que nadie hiciera el menor gesto para estorbarles el paso.

El Inca estaba sentado en una *tiana* o asiento a la puerta de su casa, rodeado de sus principales y de muchas mujeres; Soto se acercó caracoleando su cabalgadura tan cerca del soberano que su borla se movió con el resoplido del caballo, sin que el gobernante hiciese la menor señal ni el más pequeño gesto de sorpresa o temor. Hernando Pizarro, que se había atrasado, apareció llevando en el anca del caballo al intérprete, y sin aparentar preocupación por atravesar el campo del Inca repleto de tropas le pidió al soberano levantar la cabeza que éste mantenía baja,

en actitud despectiva pues no los miraba ni contestaba directamente a sus preguntas sino por intermedio de un principal suyo.

La versión de Diego Trujillo sobre este histórico encuentro difiere de la versión de Jerez como de la de Mena. Según él, Soto marchó a entrevistarse con Atahualpa, y como tardara, Pizarro, temeroso de algún mal suceso, envió al capitán Hernando Pizarro a informarse de lo que ocurría. Al llegar Hernando al real del Inca encontró que el soberano no había hecho aún su aparición; impaciente, el español envió un mensajero que regresó con la misma respuesta: esperen. Al pasar el tiempo, un segundo indígena fue a ver lo que sucedía mientras que Hernando alzando la voz manifestaba su viva impaciencia.

Por fin se presentó Atahualpa, y haciendo llenar de chicha dos vasos de oro ofreció uno a Pizarro y bebieron ambos, luego hizo traer dos de plata para beber con Soto. Hernando Pizarro protestó diciendo que los dos eran capitanes y que no había diferencias entre ellos. A las repetidas solicitudes de los españoles, Atahualpa prometió ir al día siguiente a Cajamarca. Antes de despedirse, Soto caracoleó con su caballo y espantó a unos indígenas, que luego fueron castigados por mostrar su temor (Porras 1937: 17).

Los españoles pasaron la noche en constante guardia temiendo un ataque sorpresivo, sin embargo nadie los molestó. Al día siguiente, por la mañana, los mensajeros iban y venían entre los dos reales sin que el Inca se diera prisa por encontrarse con Pizarro. Recién al atardecer, y ante las repetidas instancias del gobernador, Atahualpa se decidió a entrar al pueblo. Precedieron al Inca unos cuatrocientos hombres, todos con vestimentas iguales, cuya misión era limpiar de piedras y pajas el camino.

Mientras tanto, Pizarro dividió sus huestes en cuatro partes que se escondieron en los edificios que rodeaban la gran plaza. En el primero esperaba agazapado Hernando Pizarro con catorce o quince jinetes, en el segundo estaba Soto con quince o dieciséis caballos, en el tercero se situaba un capitán con otros tantos soldados mientras Francisco Pizarro con veinticinco efectivos

de a pie y dos o tres jinetes esperaban en un galpón. En medio de la plaza, en una fortaleza que probablemente era un *usno* estaba el resto de la gente con Pedro de Candia y ocho o nueve arcabuceros más un falconete (Mena en Porras 1937).

Pedro Pizarro, al narrar los episodios de Cajamarca, señala que hasta entonces los españoles no habían luchado contra los naturales y no sabían cómo se enfrentaban en la guerra pues los acontecimientos de Tumbes y de La Puná eran meras escaramuzas. Según este cronista, el gobernador dividió su gente de a caballo en dos partes, comandadas por Hernando Pizarro y por Soto, respectivamente. Pedro de Candia y unos cuantos soldados fueron apostados en la pequeña estructura en medio de la plaza.

Lenta y pausadamente entró el Inca a la plaza después de que sus soldados la ocuparan parcialmente y se sorprendió de hallarla vacía. Al preguntar por los españoles le dijeron que de miedo permanecían escondidos en los galpones. Entonces, con mucha solemnidad, avanzó el dominico Valverde con una cruz entre las manos, acompañado por Martinillo el "lengua", y pronunció el requerimiento formal a Atahualpa de abrazar la fe católica y servir al rey de España, al mismo tiempo que le entregaba el evangelio. El diálogo que siguió es narrado de modo distinto por todos los testigos; es posible que la tremenda angustia vivida en esos instantes impidiera recordar después las frases exactas que se cruzaron entre los diversos actores de la tragedia.

Tras el Inca, y en otras andas, era llevado el señor de Chincha. En ese momento el gobernador vaciló no sabiendo cuál de los dos era el soberano, sin embargo, ordenó a Juan Pizarro dirigirse hacia el curaca, mientras él y sus soldados avanzaron en dirección al Inca.

A una señal de Pizarro el silencio cargado de amenazas que envolvía la plaza se transformó en la más tremenda de las algaradas. Estallaron el trueno, el estampido del falconete, y retumbaron las trompetas, era el aviso para que los jinetes salieran al galope de los galpones. Sonaban los cascabeles atados a los caballos, disparaban ensordecedores los arcabuces; los gritos,

alaridos y quejidos eran generales. En esa confusión los aterrados indígenas, en un esfuerzo por escapar, derribaron una pirca de la plaza y lograron huir. Tras ellos se lanzaron los jinetes, dándoles el alcance mataron a los que pudieron, otros murieron aplastados por la avalancha humana.

Mientras tanto Juan Pizarro se abalanzó en dirección del señor de Chincha y lo mató en sus mismas andas. Por su parte Francisco Pizarro con sus soldados masacraban a los indígenas que desesperadamente sostenían el anda del Inca, caían unos y eran reemplazados por otros. Al ver la situación, un español sacó un cuchillo para victimar a Atahualpa, pero Pizarro se lo impidió, saliendo herido en una mano y ordenando que nadie tocase al Inca. Por fin, los españoles asidos a un costado del anda lograron ladearla y cogieron al soberano.

Al caer la noche aquel aciago 16 de noviembre de 1532 había terminado para siempre el Tahuantinsuyu, el Sapan Inca estaba cautivo y con su prisión llegaba a su fin la autonomía del Estado indígena. Desde ese momento, cambios trascendentales transformaron el ámbito andino, cambios que no sólo afectaron a los naturales, sino que produjeron profundas consecuencias en Europa[1].

Pedro Pizarro señala en su crónica que hasta el memorable día de Cajamarca, los españoles no habían combatido a los naturales fuera de unas cuantas escaramuzas en Tumbes y La Puná. En ningún momento del recorrido desde la costa hasta el real de Atahualpa habían hallado los españoles el menor estorbo; muy al contrario, en todo momento les fueron ofrecidos guías y víveres de los depósitos estatales. Atahualpa no cayó ante una guerra abierta, lo que aconteció fue una atrevida y audaz emboscada.

1 La economía europea se vio afectada por el impacto del arribo de los enormes contingentes de oro peruano, y más adelante por la adaptación de la papa, tubérculo que permitió el crecimiento demográfico europeo y acabó con el hambre que periódicamente amenazaba al viejo continente cada vez que menguaban las cosechas de trigo.

Aquel fatídico atardecer la ceguera de Atahualpa subestimó la tecnología y la audacia de los extranjeros, no pasó por su mente el peligro que corría al dejar a los forasteros avanzar hasta su real en lugar de tenderles una celada en un desfiladero. El Inca creyó que en cualquier momento podía suprimirlos y escogió satisfacer primero su curiosidad.

En la corte de Huayna Capac, Atahualpa había oído los relatos sobre los misteriosos hombres barbados llegados por mar en unas casas flotantes, y que una vez en tierra montaban enormes animales desconocidos, pero así como surgieron inesperadamente, un buen día desaparecieron y no se supo más de ellos. El Inca quizá pensó que volvería a suceder lo mismo y no quiso dejar de conocer a tan extraña gente. Peligroso deseo que le costaría la pérdida de sus dominios y de la vida.

Una vez prisionero el Inca, y conociendo la sed de los españoles por los metales preciosos pensó obtener su libertad ofreciendo a cambio de ella un cuarto lleno de oro y plata. La propuesta haría estremecer de codicia a los extranjeros, y el gobernador se apresuró en confirmar la promesa por escrito en un acta ante escribano.

Atahualpa cumplió su cometido: en unos cuantos meses el oro se apiñaba en el famoso "cuarto de rescate". Le tocaba a Pizarro guardar su parte del trato, sin embargo una vez efectuado el compromiso de henchir el aposento con reluciente oro la persona de Atahualpa dejó de tener interés y principió a estorbar. Si bien el Inca había cumplido con su compromiso, Pizarro no pensaba mantener el suyo, es decir dejar en libertad al soberano. Era obvio el peligro que corrían los españoles si liberaban a Atahualpa, quien sólo con su prestigio de Hijo del Sol podía reunir en torno suyo a sus generales y a sus ejércitos.

A los españoles les convenía deshacerse del Inca lo más pronto posible, y por ese motivo corrieron las voces sobre una supuesta junta de ejércitos indígenas. A Pizarro le importaba poco llevar consigo a Atahualpa, pues se exponía a un ataque sorpresivo de parte de las tropas del Inca que deseaban liberar al

soberano. Hernando de Soto, quien trabó cierta amistad con el Inca y defendía su persona, fue enviado a Caxas a la cabeza de un grupo de soldados para verificar la verdad de los rumores cuya falsedad se demostró posteriormente. Francisco Pizarro con los oficiales y los principales capitanes enjuiciaron al Inca, lo acusaron de la muerte de Huascar y de reunir efectivos armados contra los españoles.

Efectivamente, Pizarro se había enterado de que Huascar estaba preso y le manifestó a Atahualpa su deseo de conocerlo, pidiéndole a su vez que ordenase traerlo a Cajamarca. Receloso el Inca del mandato del gobernador y temiendo que quisiera darle la *mascapaycha*, símbolo del poder, mandó secretamente un mensajero a sus generales con la indicación de matar de inmediato a Huascar. Hecho que se cumplió en Antamarca, cerca de Yanamayo.

En base a estas denuncias y a los rumores de guerra contra los españoles, se sentenció a Atahualpa sin ninguna dilación a ser quemado vivo en la hoguera y sólo se le conmutó la pena por la del garrote con la condición de hacerse cristiano. Nada peor había en el ámbito andino que sufrir la pérdida del cuerpo pues hacía imposibles la momificación y la perennización, de ahí que el Inca aceptara el bautizo. Jerez nos cuenta que Atahualpa "murió con mucho ánimo, sin mostrar sentimiento".

A la mañana siguiente, con gran solemnidad fue enterrado el Inca en la iglesia, de donde días después desapareció misteriosamente su cadáver. Sus fieles súbditos llevaron y ocultaron su cuerpo guardando su *mallqui* o momia en algún lugar de las serranías, desde donde sigue custodiando sus dominios y sus pueblos. Al preservar su momia, según la creencia popular, podía esperarse un día su retorno.

El mito se apoderó del último soberano del Tahuantinsuyu aun a pesar de la certeza de su presencia histórica. En torno a su persona se tejieron dudas y controversias que ayudaron a hacer su recuerdo aún más legendario. Es así que su destino final-

queda en la bruma de lo mágico, y posiblemente su vigilante momia se esconde en algún agreste rincón de los Andes.

Como ironía del destino, la fecha de su ejecución es incierta y se ha prestado a errores y confusiones. Repasemos lo que indica Jerez en su crónica pues es la información más detallada y minuciosa además de proporcionar las fechas de los principales acontecimientos. Desde el mes de noviembre de 1532 en que cayó prisionero Atahualpa fue llegando lentamente a Cajamarca el rescate del Inca. El 13 de mayo de 1533 Pizarro ordenó iniciar la fundición de ciertas piezas, mientras que a otras sólo se les aplicó la marca de los quilates de los metales preciosos. Un mes más tarde, el 13 de junio, llegó una nueva remesa desde el Cusco compuesta por doscientas cargas de oro que pesaron más de ciento treinta quilates, además de veinte cargas de plata.

Siempre según Jerez, el 25 de julio, día de Santiago, no sólo había concluido la fundición y marca sino también el reparto de los tesoros. Ya nada retenía a Pizarro en Cajamarca y le urgía continuar su marcha hacia el Cusco. La crónica de Jerez, con los pormenores señalados, se terminó de redactar el 31 de julio de 1533, por otro lado sabemos que Pizarro escribió al rey dos cartas relatando los últimos acontecimientos, una fechada el 8 de junio y la segunda el 29 de julio. La pérdida de esa correspondencia es lamentable, pero en una misiva de Carlos V a Pizarro acusaba recibo de dichas cartas y mencionaba las fechas indicadas, en una de ellas Pizarro había relatado la noticia del ajusticiamiento del Inca (Porras Barrenechea, *Cedulario del Perú*, siglos XVI, XVII y XVIII, 1948).

El rey manifestaba en la misiva su disgusto por la condena y ejecución de Atahualpa ordenada por un súbdito suyo, pues la medida atentaba contra la institución de la monarquía. Años más tarde, Felipe II expresaba igual desagrado a Toledo por la muerte de Tupac Amaru, basado en el mismo principio de atentado contra la realeza.

Por lo expresado hasta aquí, parece lógico suponer que la muerte de Atahualpa ocurriera después del 8 de junio y antes

del 29 de julio de 1533. Los españoles se quedaron aún unos días en Cajamarca preparando la partida que tuvo lugar hacia mediados de agosto. El día 26 ya estaban en Andamarca y el dos de setiembre en Huaylas. Es importante aclarar la fecha de la muerte de Atahualpa y rectificar que no tuvo lugar el 29 de agosto como ha sido sugerido sin fundamento alguno.

Una última observación que hay que hacer sobre estos acontecimientos es explicar por qué no se produjo de inmediato una reacción de los naturales, no se sublevaron ni trataron de liquidar a los españoles, ¿cómo un grupo de españoles conquistó tan fácilmente el incario? La pregunta es esencial. En la hazaña de Pizarro no existió un encuentro, un enfrentamiento guerrero entre los españoles y los andinos, no tuvieron ocasión los forasteros de medirse con los naturales porque nadie los atacó. En ningún momento Atahualpa ordenó una lucha o un exterminio de los hispanos. Al contrario, se les facilitó el acceso al real de Atahualpa sin que hallaran un estorbo en su camino.

En la toma de posesión del Tahuantinsuyu primó la astucia, la osadía y el aprovechamiento de las circunstancias, unidos a mucha diplomacia. Por el lado indígena existió una subestimación de la tecnología hispana, un desconocimiento del poder de las armas de fuego, de las tácticas guerreras distintas a las suyas, y sobre todo el efecto psicológico de la emboscada.

Atahualpa cometió el error de subestimar a los españoles, creyó que numéricamente los podría desbaratar cuando él lo dispusiese así. La expectativa de ver de cerca a los extraños seres prevaleció sobre todo sentido de cautela y de precaución.

Después de los acontecimientos de Cajamarca, el desconcierto entre la nobleza cusqueña debió ser grande. Muertos Huascar y Atahualpa y dada la falta de leyes fijas para la sucesión del poder, el Tahuantinsuyu quedó acéfalo y a la deriva. Para evitar esta situación, Pizarro se apresuró en nombrar a un nuevo soberano en la persona de un hermano de los Incas fallecidos, llamado Tupac, quien había venido a ver a Atahualpa preso, y no quería salir de sus aposentos por temor a que lo matasen

(Pedro Pizarro 1973: 71). Este Inca sólo vivió unos meses después de su nombramiento y murió envenenado en Jauja; en su lugar los españoles nombraron a Manco II, medio hermano de los anteriores Incas. Este personaje, sujeto a las órdenes de Pizarro, no pudo actuar libremente hasta no huir de la tutela hispana, y sólo entonces se inició la lucha contra los invasores.

En cuanto a las macroetnías andinas, superado el primer momento de estupor después de los acontecimientos de Cajamarca, la mayoría se plegó a los españoles movida por el deseo de independizarse de la hegemonía cusqueña. Los curacas ayudaron decididamente a los forasteros y les proporcionaron víveres, cargadores y tropas de apoyo, sin lo cual los españoles hubieran fracasado en su empresa.

Pizarro, gran político y diplomático, supo aprovechar los sentimientos de independencia que prevalecían entre los señores étnicos para lograr su colaboración. Los hispanos, lejos de estar solos en un país hostil, contaron desde el principio con la ayuda de los indígenas,quienes ignoraban el estado de postración y dependencia en el cual se verían envueltos más adelante.

Segunda parte

LOS ASPECTOS ORGANIZATIVOS

CAPÍTULO VI

La composición social del Tahuantinsuyu

Para investigar el sistema organizativo del Tahuantinsuyu es indispensable estudiar primero la composición de la sociedad empezando por los niveles más altos de la jerarquía, distinguiendo los varios tipos de señores.

Antes de la expansión inca el territorio andino se dividía en macroetnías cuyos jefes eran los Hatun Curaca o grandes señores. La Jurisdicción de sus tierras variaba según su poderío y sus componentes étnicos. Estos señores encumbrados gobernaban, a su vez, varios curacazgos subalternos, de menor jerarquía, algunos bastante pequeños. El modelo sociopolítico del ámbito andino se presentaba como un mosaico de diversos caciques agrupados bajo la hegemonía de jefes mayores. Tal parece haber sido la situación en el momento del desarrollo inca.

Después de la conquista cusqueña el esquema varió cuando los Hatun Curaca aceptaron la preeminencia del Sapan Inca al reconocer los requerimientos de la reciprocidad. A medida que se fue afianzando el poder del Estado surgieron nuevas categorías de señores, como los curacas eventuales, por lo general paniaguados o servidores de un soberano, a quienes el Inca deseaba premiar y les concedía la merced de un curacazgo. Se dio también el caso de curacas de la categoría social *yana*, que tenían la ventaja de no depender de sus ayllus de origen sino directamente de la voluntad del Inca.

Con el crecimiento territorial se creó una vasta clase de señores de muy distintos rangos y atributos. A toda esa elite "pro-

vinciana" se añadían los innumerables administradores y dirigentes estatales, sobre cuya responsabilidad descansaba el engranaje del gobierno.

A los personajes que componían la elite del Tahuantinsuyu hay que añadir a los sacerdotes, quienes formaban una categoría compuesta por muy diversas dignidades que cumplían variadas funciones. Por último, los señores "mercaderes" de Chincha, y los de las regiones norteñas constituían también influyentes figuras en el ámbito social yunga.

En escalones más bajos de la escala social hallamos a los artesanos, a los *hatun runa*, a los *mitmaq*, a los pescadores y a los *yana*, formando las clases populares del Tahuantinsuyu. Los *hatun runa* eran individuos por un sistema decimal de unidades domésticas en número de diez, cien, mil y diez mil, con sus propios jefes para cada cifra poblacional.

Además, la población formaba subgrupos por edades, según la fuerza de trabajo que podían rendir. Por encima de este gentío social se elevaba la persona del Sapan Inca, soberano del Tahuantinsuyu, rodeado por las *panaca* y ayllus reales formando la aristocracia cusqueña, a la cual se añadía los Incas por privilegio. Sin embargo, en sus inicios los señores cusqueños no se diferenciaron de los demás curacas de la región; a medida que fueron acrecentando sus dominios, creció también su poderío. Cabría preguntarse hasta qué punto la conquista del Chimor influyó con su cultura y su refinamiento en las rudas huestes incas, prestándoles el hábito del lujo y de la solemnidad con la cual se manifestaba el gran Señor del Norte. La mítica comitiva de dignatarios que rodeó y acompañó al legendario Naylamp en su arribo a tierras lambayecanas evidencia el refinamiento de su corte.

A continuación analizaremos la composición de la sociedad andina del siglo XV empezando por la clase más elevada.

LA ELITE

En los inicios del grupo inca la composición social no debió ser muy sofisticada. La más alta jerarquía la formaban las dieciséis *panaca*, de entre cuyos miembros se elegía a los gobernantes cusqueños, conservando los ayllus de los últimos Incas el mayor prestigio, mientras caían un tanto en el olvido las *panaca* de los jefes más antiguos. Le seguían los diez ayllus "custodios", llamados así por Sarmiento de Gamboa, que tenían a su cargo el cuidado de la ciudad y del Inca. Cuado Huascar les retiró este privilegio ancestral para rodearse de gente advenediza como los cañaris y los chachapoyas, dicho acto adquirió proporciones de escándalo y de afrenta, y atrajo sobre el Inca el odio y rencor de los desplazados miembros de la elite.

Los Señores

Con la expansión territorial del grupo inca, cada curacazgo anexado al círculo cusqueño enviaba a un señor para que viviera y se estableciera en la capital como una manera de asegurar fidelidad. Dicho señor podía servir de rehén en el caso de una sublevación en su lugar de origen. Un ejemplo de esta índole lo tenemos en Caxapaxa, jefe de una de las dos mitades del señorío de Lima y que habitaba en el Cusco, mientras que Taulichusco, segundo curaca del sistema dual, residía en el curacazgo. Los señores con mayor tiempo de anexión al Tahuantinsuyu tenían la particularidad de vivir más cerca del centro. Ellos reproducían en sus personas las diversas zonas del espacio inca ocupando el *suyu* o región que les correspondía geográficamente.

A través de las referencias documentales dejadas por la administración española sabemos de la existencia, en el siglo XV y principio del XVI, de una diversidad de grandes señoríos a lo largo y ancho del Estado inca, cuyos jefes eran duales, con la preeminencia de uno de ellos. Los españoles con el fin de aumentar el número de encomiendas otorgadas procedieron a di-

vidir las macroetnías en varios repartimientos trastocando de esa manera el sistema organizativo andino. Es así que unos curacas subalternos se encontraron en condiciones superiores, mientras que otros se vieron disminuidos y despojados de sus prerrogativas. Esta situación dio lugar durante el virreinato a innumerables juicios entre los naturales.

Fray Domingo de Santo Tomás en una carta dirigida al rey hace referencia al desmembramiento de pueblos y curacazgos para aumentar el número de repartimientos; es así que se dividían en dos o en tres encomiendas los lugares que antes formaban una sola unidad (Lissón y Chávez, 1943, vol. 1: 196-198).

En el Tahuantinsuyu los señores de las macroetnías gobernaban varias *guaranga* (1,000 unidades domésticas), y como ejemplos citaremos al Hatun Curaca de Guzmango, señor de las siete *guaranga* de Cajamarca; la curaca Contar Huacho, señora de las seis *guaranga* de Huaylas; o a Nina Vilca, señor de las *guaranga*de Huarochirí.

En la sierra central, el Hatun Curaca de los atavillos gobernaba además de su propio grupo a los naturales de Canta, Huamanga, Piscas y Socos (Rostworowski 1978). En la costa sur-central, Chicha era un rico y próspero curacazgo; y en la región norteña el señorío de Callanca, cuyo nombre preinca era Chuspo, formaba, en los inicios del siglo XVI, una unidad con Reque y Monserfú. Más adelante Pizarro dividió el señorío entre dos encomenderos, Callanca le tocó a Francisco de Alcántara y Reque a Miguel de Velasco, es así que se crearon dos curacazgos independientes cuando antiguamente formaban uno solo (Rostworowski 1961). Vaca de Castro, en 1543, dividió el valle de Chimor entre Alonso de Alvarado y Alonso Gutiérrez (AGI, Justicia 398, juicio de doña Francisca Pizarro contra Diego de Mora).

El centro religioso de Pachacamac comprendía los valles bajos de Lima y de Lurín y esta macroetnía se formaba con una serie de pequeños señoríos sometidos a la hegemonía de Pachacamac. En Lurín citaremos los curacazgos de Manchay, Huaycán, Siscaya, Quilcay (centro de pescadores), Caringa y Pacta situados en la región de las lomas.

En el valle bajo, en la cuenca del río Rímac, se contaban los señoríos de Surco, Guatca, Lima, Maranga, Gualcay, Amancaes y Callao. Cada uno conservaba sus propios jefes locales en número par representando las dos mitades de cada pequeña unidad política (Rostworowski 1978a).

En los lugares mencionados hallamos la presencia de un Hatun Curaca como señor de una amplia zona, y bajo su dominio se situaban una serie de curacazgos menores, algunos sumamente reducidos. Por su área de distribución, éste parece haber sido el patrón panandino a comienzos del siglo XVI.

Para entender mejor la jerarquía de la sociedad andina es indispensable consultar con los primeros diccionarios del idioma quechua, que reflejan el habla y los términos usados por los naturales.

Los *Lexicón* de fray Domingo de Santo Tomás y de Diego González Holguín contienen diversas voces para describir la sociedad prehispánica. Muchas de las palabras indígenas cayeron muy pronto en desuso porque la administración española prefirió emplear otras voces, como *cacique*, traída de la región del Caribe y que le era familiar desde el primer viaje de Colón (López de Gómara 1941:44).

Veamos en seguida las palabras que figuran en el diccionario de Fray Domingo de Santo Tomás (1951/1563) para los diversos tipos y jerarquías de señores:

"Capac o Capac Çapa	rey o emperador
Capac Apo	señor soberano
Appo	gran señor
Appocac	gran señor
Yananc	señor, generalmente
Curaca	señor principal de vasallos
Atipac	poderoso
Appocta, sayani, gui	estar de pie delante de gran señor

Appo ayllon	linaje de hidalgos
Appoycachani gui	señorear
Mussoc Capac o	emperador nuevamente
Mosso Cappoe	(joven)"

A través de esta lista de palabras se consigue información sobre la composición: hay voces para indicar a los varios señores que formaban la sociedad de entonces. Los términos van desde la voz *yayanc* que proviene de la palabra *yaya*, padre, y sugiere un cambio en el sistema de parentesco que evoluciona hacia una estratificación social. Otras voces como *apo* o curaca, señor de vasallos, alude a categorías dentro de un esquema social diferenciado (para más información ver Rostworowski 1990).

En el segundo diccionario quechua consultado tenemos las siguientes voces para señores (González Holguín 1952/1608):

"Çapac Apu	único señor o juez o rey
Çapay Auqui	el principal del o caballeros nobles
Hatun Curaca	el señor más principal que otro, más conocido y anciano rico
Hatun o Akapac Curaca	gran señor
Auquicuna	los nobles hidalgos, señores
Rinriyoc Auqui	nobles orejones
Curaca	el señor del pueblo
Curaca Cuna	los principales o executor de lo que él manda
Llactayoc Apu	el señor del pueblo
Llactacamayoc	curaca teniente del principal o executor de lo que él manda
Llactayoc	señor o dueño de los carneros o el que tiene ganado
Michini Runacta	gobernador o regir a hombres o ser superior
Ccoripaco Ccoririncri	los orejones capitanes

Pacuyok	los indios orejones que lo hazían por valor en la guerra
Huaranga Curaca	señor de mil indios
Pachaca Curaca	señor de cien indios
Chunca Curaca	mandón de una parcialidad".

En esta larga lista de términos para los diversos *status* existentes entre los señores puede verse claramente una variada gana de situaciones, ocupaciones y poderío. Vemos al Capac Apu, el único señor, seguido en rango por el Hatun o Akapac Curaca; hallamos palabras para designar a la nobleza, a los capitanes Orejones que habían obtenido esa distinción por su valor en las guerras, diferentes a los Ccoripaco Ccoririnri que eran los Orejones de sangre, algo parecido a los Incas de privilegio.

Muy pronto desaparecieron de los documentos españoles las palabras Llactaupc, el señor del pueblo; Llactacamayoc o curaca teniente del anterior y de menor categoría. Es un indicio interesante constatar que existía, aparte de la nobleza de sangre, una distinción en base a la riqueza: Lactayok, el poseedor de cuantiosos ganados.

González Holguín es explícito para nombrar a los jefes de menor jerarquía y, según él, el Pachaca no era sino un mayor domo del Inca. En las crónicas y relaciones hay numerosas referencias a la creación del sistema de *guaranga* y *pachaca* establecido por el Inca Tupac Yupanqui a raíz de sus conquistas. Estas voces señalaban categorías de jefes: los *pachaca* ejercían el mando sobre un número supuesto de cien familias, mientras el curaca de *guaranga* mandaba a diez señores de *pachaca*, o sea a un grupo hipotético de mil unidades domésticas. La suposición de que Tupac Yupanqui estableció dicha organización en el Tahuantinsuyu está respaldada por las crónicas y merece ser tomada en consideración.

Probablemente los incas intentaron reordenar los modelos administrativos locales, aplicando un sistema decimal en las jerarquías para facilitar los cómputos poblacionales y ordenar la

fuerza de trabajo. Sin embargo, la nueva disposición no afectaba la marcha tradicional e interna de los señoríos locales. No sabemos si el origen de este sistema decimal fue cusqueño, o si los incas lo impusieron después de conquistar alguna región que originalmente usaba dicho modelo.

Al ocuparnos del Tahuantinsuyu como un todo no podemos dejar de lado las palabras usadas entre los pueblos *aru* o *jaqi* hablantes y por ello veremos el diccionario aymara de Bertonio, rico en vocablos para los diversos señores.

"Hakhsarañani apu	señor de grande magestad
Ccapaca suti	nombre real o soberano tremendo
Ccapaca cancaña	rey o señor. Es vocablo antiguo que ya no se usa en esta significación
Ccapaca	rico
Apu	señor, corregidor, príncipe
Apu cancaña	señorío
Auqui	padre o señor
Taani	maesse de campo, proueedor de cualquier cosa como banquete, etc.
Pachpa marcani mayco	señor propio y natural del pueblo
Cchamani, sinti, ataani	capitán
Hilacata	principal del ayllu
Hisquiquiri	rico o noble cauallero
Huallpani	capitán, o el que tiene cargo de aprestar para el banquete y para las otras cosas susodichas
Laa mayco	cacique intruso, o uno que no es propietario
Mallco vel. mayco	cacique, señor de vasallos
Maycoña vel. mayco	el señorío, mando reynado
Tataña	uno que haze muy de Señor".

En esta voces notamos una diferencia entre *ccapaca cancaña* equivalente a reino, y la palabra *apu cancaña* que significa señorío, es decir una distinción entre el poderío hegemónico que puede ejercer el jefe de una macroetnía en comparación con un simple curaca. También hallamos referencias económicas entre los notables de un lugar con la voz *hisquiaquiri* que indica el hombre rico o noble, distinto del *mayco*, señor natural de un pueblo. Existe también una palabra para designar a un jefe intruso en la voz de *laa mayco*.

En general se puede objetar que los vocabularios contienen ciertos conceptos españoles presentes en los *Lexicón*, pero son aspectos secundarios, sobre todo si se toma en consideración la abrumadora confirmación documental sobre la presencia en el Tahuantinsuyu de los grandes señores que gobernaban amplias zonas. Por debajo de dichos señores se situaban los jefes subalternos, de distintas categorías, que tenían rangos menores y permanecían sujetos a los grandes señores. Tal parece haber sido la estructura sociopolítica del ámbito andino. En ese sentido la sociedad indígena ofrece un patrón más complejo de lo que generalmente se supone. Con la dominación colonial desaparecieron las múltiples voces para designar las diferentes jerarquías de señores, se simplificaron las estructuras, se empobreció el idioma y se perdieron los múltiples vocablos que indicaban la organización social indígena.

Si aceptamos la evidencia de las fuentes documentales sobre la existencia de grandes señoríos en el ámbito andino, cabe preguntarse cómo funcionaban sus sistemas organizativos internos y qué lazos unían a sus miembros entre sí.

Cuando Tupac Yupanqui hizo su aparición en la costa en son de conquista se encontró con la resistencia armada del Colli Capac que fue ayudado con gente de guerra por el señor de Quivi. En este caso se advierte dos obligaciones del cacique de Quivi hacia su jefe, la primera con una entrega de productos de la tierra y la segunda con asistencia guerrera.

Una estrecha relación de subordinación similar existía entre el curaca de Chaclla con el Hatun Curaca de Huarochirí. El jefe de Chaclla declaró que cuando visitaba al señor de todas las *guaranga* llevaba mazorcas de maíz, coca, ají y otras cosas. Estos "regalos" provenían de las chacras, que los señores de las macroetnías poseían en Quivi. Al tratar la tenencia de la tierra aclararemos estos datos, que provienen de un largo juicio sostenido entre los naturales de Canta contra los de Chaclla por una tierras aptas para cultivos de cocales (AGI, Justicia 413; Rostworowski 1988b).

Dualidad en el mando

Es necesario analizar la existencia de la dualidad en el gobierno de cada curacazgo y mostrar las múltiples evidencias sobre el particular. Esta información está presente en las crónicas de manera poco explícita, pero es confirmada en numerosos documentos de archivos. Hasta la fecha se ha dado poca atención a esta dualidad andina debido a que las noticias se hallan dispersas en visitas, tasas, juicios, probanzas y otros testimonios administrativos españoles.

Insistimos en la dualidad en el ejercicio del poder porque muchos estudiosos encasillados en una visión estereotipada del mundo indígena temen romper los esquemas establecidos y no desean aceptar nuevos enfoques basados en numerosa información documental que obliga a una revisión de los conceptos acostumbrados. Estamos lejos de haber llegado a descifrar los enigmas del mundo andino y debemos estar dispuestos a reexaminar constantemente nuestras apreciaciones a la luz de nuevas investigaciones.

En el Tahuantinsuyu cada curacazgo se dividía en dos mitades que correspondían a la visión indígena de *hanan* y *hurin* (Anan y Lurin), o de *ichoq* y *allauca* (izquierda-derecha). Cada una de esas mitades era gobernada por un curaca, siendo numerosos los documentos que informan sobre el particular. Uno de

los curacas de las dos mitades se hallaba siempre subordinado al otro, aunque esta dependencia podía variar, en unos casos podía ser más importante la mitad de arriba (como en el Cusco), y en otros, la de abajo (tal era el caso de Ica).

Si bien en las crónicas, y especialmente en la de Sarmiento de Gamboa, no se especifica la dualidad, siempre se mencionan en pares a los curacas de las diversas regiones del Tahuantinsuyu. La insistencia de nombrar a dos personajes juntos reuniendo el poder permite suponer que representaban las mitades opuestas de su sistema organizativo. Para la época más antigua del Cusco, Tocay Capac y Pinahua Capac, formaban una dualidad aunque cada una de las partes comprendía numerosos ayllus (Rostworowski 1969-70). Otro ejemplo para la misma zona eran los Choco-Cachona persistentemente mencionados como un todo, aunque se trataba de dos grupos compuestos por varios ayllus su existencia en Cusco era lo suficientemente antigua como para poseer huacas en el sistema de *ceque*.

En algunos documentos administrativos, por ejemplo en las visitas coloniales, la dualidad de los curacas está plenamente demostrada, tal es el caso de los lupacas (Garci Díez de San Miguel 1964/1567) y de la Visita a Acarí de 1593. Para otras regiones la información procede de otra fuente testimonial, como el caso del señorío de Lima en las noticias contenidas en las dos probanzas de su curaca don Gonzalo (Rostworowski 1978a, 1981-82).

En el sur, los collaguas se dividían en Yanqui Collagua de Hanansaya y de Hurinsaya; los lari collaguas también poseían señores distintos para cada bando, de la misma manera los cavana condes se dividían en dos mitades con sus respectivos señores (Relaciones Geográficas de Indias 1885, t. II: 38-59).

Largo resulta enumerar todas las noticias sobre la dualidad entre los curacas, un ejemplo distinto es el de las mujeres que ejercieron el poder, nos referimos a las *capullana* de la región de Piura. En Colán, en el siglo XVI, gobernaba doña Luisa y "su segunda persona" pertenecía a su mismo sexo y se llamaba doña Latacina (Rostworowski 1961: 32). Con el afianzamiento virrei-

nal las mujeres curacas perdieron su poder efectivo en favor de sus maridos.

Sin embargo, el modelo organizativo andino no quedaba allí, sino que demostraba tener una mayor complejidad en su engranaje. En una Relación sobre la ciudad de La Paz (Relaciones Geográficas de Indias 1885, t. II: 72), hay una interesante referencia a la clásica división dual, no solamente tenían a un curaca principal en cada mitad, sino a otro cacique de menor categoría social, como subalterno del principal. Este personaje era el *yanapaq*, "ayudador" o "compañero". Esta noticia se podría juzgar un tanto peregrina si no estuviese confirmada por otro testimonio: la Tasa Toledana de Capachica (1575, AGI-Patronato 140, Ramo 4; Rostworowski 1985-86), documento excelente para comprender la organización del poder, de él analizaremos lo referente a los curacas.

Ocho eran los curacas de Capachica, cuatro de ellos eran aymaras, dos gobernaban a los urus, y otros dos curacas subalternos mandaban en la isla de Amantani. Lo interesante es la información sobre la existencia de dos señores en cada una de las mitades, es decir dos para el bando de Hanansaya y dos para la mitad de Hurinsaya. La "segunda persona", nombre que los españoles daban al compañero dual se refería al "doble" del jefe de cada mitad. Esta Tasa revela la estructura interna del señorío y confirma no sólo la dualidad en el orden social sino una cuatripartición, verdadero eje del sistema andino. ¿Sería especial esta situación para Capachica o La Paz, o se trataba de un sistema generalizado para toda la región en tiempos prehispánicos? Para salir de dudas conviene consultar con la Tasa General de Toledo (Cook 1975).

El documento publicado por Cook se inicia en el folio 6 —faltan los anteriores—, con el repartimiento de Aullaga y Uruquillos. En el testimonio son nombrados cuatro curacas, dos aymaras para Hanansaya y dos para Hurinsaya.

En los demás repartimientos de la Tasa Toledana en La Plata contamos más de diez encomiendas, cada una con cuatro cuacas

para la población aymara, además de los jefes étnicos urus. Es probable que el motivo por el cual algunos repartimientos no tuvieran esos cuatro curacas haya sido el fraccionamiento del territorio para aumentar el número de encomiendas otorgados.

Las divisiones realizadas por la administración española eran ejecutadas de manera arbitraria, sin tomar en consideración la situación sociopolítica indígena. En esas circunstancias el sistema colonial no propiciaba el modo indígena de la cuatripartición, y más bien procedía a nombrar a los jefes que les parecía necesarios, eliminando a los demás señores por juzgarlos prescindibles.

En el análisis de la Tasa Toledana también hallamos lo mismo para la región de La Paz y para el Cusco, admitiendo que la antigua capital del Tahuantinsuyu sufrió mayores divisiones territoriales, traducidas en pequeños repartimientos para contentar a los hispanos. El mismo recuento de cuatro curacas se halla en Arequipa y en Guamanga. Todo ello demuestra que a finales del siglo XVI aún permanecían las estructuras sociopolíticas andinas y que poco a poco se fueron transformando y simplificando a medida que se afianzó el régimen colonial. Paulatinamente la costumbre indígena cayó en desuso, motivada quizá también por la persistente baja demográfica y por la huida de los naturales de sus ayllus y curacazgos de origen.

Al desaparecer la persona del *tabaoaqye* o "ayudador" y con él la cuatripartición, el término castellano de "segunda persona" sufrió un cambio y se aplicó al curaca de la segunda mitad, existiendo de allí en adelante un cacique principal y gobernador de un señorío, además de una "segunda persona", olvidándose, a veces, hasta la mención o la existencia de las dos mitades.

Santillán (1927/1563, párrafo 24) se quejaba del gran número de caciques existente y señalaba la necesidad de poner remedio a lo que consideraba un mal. La baja demográfica ya mencionada y el ausentismo de los naturales de sus lugares de origen hacía más patente las altas cifras de jefes étnicos. Visto desde la perspectiva de la administración española se justificaba el deseo

de simplificar los cuadros y de suprimir el número de curacas que parecía un exceso.

Al caducar la parte de la organización sociopolítica, resulta difícil rastrear la extensión de la cuatripartición y determinar si era comprendida también en otras zonas. A través de documentos tempranos hemos podido hallar un modelo semejante para Lurin (o Urin) Ica en 1562: Por esa fecha, Hernando Anicama, el viejo, era cacique principal, y en una cláusula testamentaria había dejado el cargo a su hermano Guaman Aquixe, con el cual compartía desde tiempo atrás el gobierno de la mitad de abajo. Más tarde, cuando Hernando Anicama, hijo, sucedió a Guamán Aquixe en el curacazgo, su segunda persona fue Andrés Mucay Guata. Todo esto ocurrió sin la participación de los señores de Anan Ica (Rostworowski 1977b).

En los apelativos de las *guaranga* de Lurin Ica encontramos que sus patronímicos parecían estar emparentados con el grupo de idiomas designados como *aru* o *jaqi*, más que con el quechua. Es posible que en Ica se hablara algún dialecto influido por dicha lengua y que la zona fuese un lindero lingüístico con el *runa simi* costeño de Chincha.

Quizá la cuatripartición fuera general durante el incario como una institución impuesta por el gobierno cusqueño. También cabe la posibilidad de que ésta se originara en la región del altiplano, de donde era posiblemente oriundo el grupo de Ayar Mango, y fuese él quien estableciera el sistema en el Cusco.

En un reciente trabajo, Frank Salomon (1985) investigó el modelo dual en el Ecuador y encontró que fue un mandato de origen inca. Faltan mayores investigaciones de archivo para saber lo que ocurría en la región norteña del antiguo Perú, pues carecemos de noticias sobre el tema. Muchos son los interrogantes sobre la organización andina y existe la posibilidad de la presencia de diferentes modelos organizativos locales sobre los cuales los incas superpusieron la cuatripartición.

Los curacas eventuales

Los curacas eventuales no se relacionan como los señores tradicionales, su existencia se originó con el auge inca y la aparición del Estado. Durante los viajes de los soberanos a través del territorio éstos tuvieron ocasión de entrar en contacto con la gente local. Cuando un soberano cusqueño se desplazaba, ya sea para visitar la tierra, dirigirse o retornar de alguna expedición guerrera, a su paso por los diversos pueblos elegía a algunas personas para integrar su séquito o para cumplir determinadas funciones o trabajos. A veces podía designar a un grupo de individuos para realizar ciertas obras especiales. No se trataba de los desplazamientos masivos de poblaciones que veremos en otro capítulo, sino más bien de una elección, quizá caprichosa, de algunos personajes para ocupar un cargo en todo caso, estos hechos muestran una gran movilidad en la sociedad andina a finales del siglo XV.

Las informaciones de Toledo (Levillier 1940, t. II) contienen noticias directas de personajes indígenas que testimoniaron haber prestado servicios al Inca o recordaron funciones cumplidas por sus padres o abuelos. Desde luego, tales testimonios tienen la ventaja de ser algo vivido y y experimentado por los informantes, lo que les otorga mucho valor para la investigación.

A modo de ejemplo señalaremos lo narrado por don Juan Puyquin, curaca de cuatro pueblos cercanos al Cusco. Según él, su padre fue originario de "hacia Quito" y cuando muchacho fue llevado en el séquito de Tupac Yupanqui después de la conquista de la zona y de haber fallecido todos sus parientes. Es así que entró al servicio del Inca y más adelante el soberano lo nombró curaca de unas aldeas en la vecindad de la capital (Levillier 1940, t. II: 55). Esta situación se repetía en muchas oportunidades como precio por diligentes servicios, o por el afecto que podía unir a un jefe con su buen servidor. Algunos de estos escogidos pertenecían a la nobleza local de una región, mientras que otros eran *yana* (Levillier, ibídem: 107).

De los muchos datos contenidos en las Informaciones de Toledo citaremos el de Pedro Astaco, originario del pueblo de Cache. Su padre fue criado de Tupac Yupanqui, quien lo nombró curaca de un pueblo cercano al Cusco. Tiempo después el soberano revocó el nombramiento so pretexto que las huacas y el Sol afirmaban que no convenía para el puesto. Entonces, él y sus parientes retornaron a su situación anterior, a su pueblo de origen como gente del común (Levillier, ibídem:108-109).

Los jefes nombrados de ese modo formaban una categoría especial de curacas que llamaremos señores por privilegio o eventuales, situación no necesariamente hereditaria que dio lugar a una nueva clase dirigente, creada por los soberanos cusqueños. Se evidente la ventaja de tales curacas para el gobierno central, pues sólo su lealtad al Inca o su capacidad los mantenía en el puesto. Eran forzosamente adictos al régimen y podían ser fácilmente removidos del poder si se mostraban incapaces.

Estas noticias muestran el hábito del Inca de crear señores locales con personas allegadas a él. La posibilidad de ser revocados les exigía una permanente fidelidad y eficacia; la eficacia requerida para ejercer el puesto de jefe fue una de las características andinas. En las Informaciones de Toledo hay referencias a curacas que dijeron haber abandonado sus puestos por límite de edad, algunos declararon haber dejado sus funciones por ancianidad, y en tales situaciones heredaban sus hermanos menores o sus sobrinos (Levillier, ibídem). Tal fue el caso de don Pedro Cutinho, de Chucuito de Hurinsaya, quien declaró haber sido gobernador de los lupacas. Sin embargo en 1567 ya no ejercía el cargo, pero mantenía su rango y su prestigio.

Por las mismas razones de habilidad y eficacia eran excluidos los menores de edad. Durante la colonia se cambió este concepto estableciéndose la herencia de niños para el desempeño del poder político, aceptándose la regencia de un pariente. Este sistema fomentó innumerables litigios entre los pretendientes al puesto de cacique; en los archivos abundan tales juicios.

Curacas yana

Una de las noticias más sorprendentes sobre el *status* de los curacas en el Tahuantinsuyu es la existencia de señores *yana*, obtenida gracias a investigaciones en documentos de archivos. La primera información de semejantes jefes se debe a un testimonio sobre los señores de Chachapoyas (Espinoza 1967). Según el expediente estaba vacante el cargo de curaca de Leimabamba y Cochabamba, entonces Huayna Capac otorgó el cacicazgo a un *yana* de su servicio.

Otro informe semejante hallamos para el curacazgo de Collec (Collique), en el valle del río Chillón, cerca de Lima. Durante las conquistas de Tupac Yupanqui a la costa central, el Colli Capac se le opuso con sus ejércitos resultando vencido y muerto en la guerra. En su lugar el Inca nombró por curaca a un *yanacon yanayacu* (Rostworowski 1977a).

Es importante que analicemos el término *yanayacu*. Según comunicación verbal de Torero:

yana	*ya*	*cu*
ayudar	sufijo:	sufijo:
servir	de continuidad	para mí - dativo

Con esta información se amplía aún más la ya extensa gama de la clase dirigente en la sociedad andina durante el gobierno de los Incas.

Una tercera evidencia de señores *yana* se halla en las declaraciones de los testigos indígenas presentados por don Gonzalo, curaca de Lima, en 1555. El cacique de Surco dijo que los dos curacas de Lima eran: Taulichusco, que fue *yana* de Mama Vilo, mujer secundaria de Huayna Capac; mientras que su "primo hermano" Caxapaxa lo era de la segunda mitad, pero al servicio del Inca; ambos pertenecieron a la categoría social de los *yana* (Rostworowski 1978a, 1981-1982). No se puede dudar de tales noticias, pero sí cabe preguntarse sobre las ventajas que obte-

nía el soberano al nombrar a un *yana* para ocupar el cargo de curaca.

Los *yanacona* tenían la condición de "criados de servicio", y podían serlo del Inca, del Sol, de la Coya, de las *panaca* y de las más importantes huacas. También, y en número reducido, algunos altos personajes del Cusco y los Hatun Curacas de los grandes señoríos disfrutaban de tales servidores (Murra 1966, t. 2).

Dado el ilimitado poder del Inca, podía sustituir a un señor natural de una región por un servidor suyo fiel a su persona y de su confianza. Era una forma de recompensar a un criado, y también una amenaza para un jefe díscolo y poco confiable que podía ser removido del cargo. Esta política fomentaba el temor entre los curacas y para evitar la posibilidad de ser reemplazado por un *yana* debían mostrarse sumisos a los deseos del soberano.

La ventaja de nombrar un curaca *yana* consistía en que por su misma condición se hallaba desligado de sus orígenes y no conservaba los lazos de parentesco y de reciprocidad con su pueblo de procedencia. Con ellos, el Inca no necesitaba recurrir al engranaje de la reciprocidad y podía ordenar directamente se cumpliese tal o cual indicación suya, sin aplicar la fórmula de "ruego" y de solicitud inherentes al sistema.

Anteriormente analizamos la primera reciprocidad, cuando el Inca carecía del poder suficiente para solicitar la ejecución de un trabajo. La institución de los señores *yana* durante los últimos gobernantes del Tahuantinsuyu fue una manera de obviar la petición, y por lo tanto aumentó el poder del Inca. Más adelante, cuando tratemos el tema de los *yana* volveremos sobre ésto.

Las obligaciones de los curaca

Muy poco es lo que se sabe sobre los deberes y obligaciones de los curacas en el Tahuantinsuyu. Es muy posible que ciertas ceremonias religiosas y agrícolas estuviesen a cargo de los señores étnicos, aunque por ahora no podemos definir sus límites.

En documentos sobre extirpación de idolatrías se mencionan a curacas locales ataviados con sus antiguas prendas de *cumbi*, con sus *chipana* de oro y plata participando en los ritos como oficiantes. Es posible que dichos jefes cumplieran algunas obligaciones relacionadas con el culto, pero al pasar la religión andina a la clandestinidad se frustraron las informaciones. Luego nos ocuparemos de los sacerdotes y veremos las noticias que han llegado hasta nosotros.

Martínez Cereceda (1982) ha hecho hincapié en la investigación del cargo de un curaca y en los símbolos de autoridad. Todo señor andino tenía su *tiana* o asiento, y es posible que debía ocuparlo en cualquier ceremonia de importancia. Además, poseía andas cargadas por hamaqueros; en documentos referentes al Chimor, hay noticias que el número de cargadores simbolizaba el *status* y la categoría de un señor. También en la costa norte las trompetas formaban parte del aparato de un señor junto con las llamadas "tabernas", como los españoles designaban a los portadores de tinajas con bebidas que acompañaban a un jefe cuando salía de su morada. Cada vez que se detenía el anda, el público venía a beber a expensas del cacique. Cuanto más importante un señor, mayor era el número de vasijas con bebidas a repartir entre la gente (Rostworowski 1961).

El atavío de un curaca correspondía a su categoría social, y sus trajes y adornos variaban según las regiones. Entre los señores de la costa norte el lujo de sus vestimentas debió ser impresionante; no solamente usaron ricas prendas para las costumbres funerarias, sino también para las grandes ceremonias cuando con todo su esplendor se presentaban ante el vulgo. Los museos contienen joyas y prendas como narigueras, tiaras, collares, patenas, orejeras de oro y plata, sin contar los exquisitos textiles de los *uncu*, los mantos, las pelucas y las plumerías de las momias.

A consecuencia de la conquista del Chimor probablemente los incas aprendieron a rodearse del lujo de los señores norteños. Es posible que antes de la expansión la ceremonia de inves-

tidura de un Inca fuese similar a la de los Hatun Curacas, y sólo con los últimos soberanos cusqueños se introdujera el boato que los cronistas reconocieron en Atahualpa.

Los señores de las macroetnías fueron la base del engranaje andino, los españoles lo entendieron así, y por eso en los inicios de la Colonia permitieron que se mantuvieran en sus puestos. Con el virrey Toledo empezó la organización del virreinato, lo que dio lugar a una disminución del poder en manos de los curacas y de la elite cusqueña, que fue menguando a través del siglo XVII hasta desaparecer en el XIX.

De las referencias documentales se traduce que a pesar de la formación del Estado inca, la sociedad local, es decir los curacazgos, mantuvo sus sistemas organizativos internos, conservando sus costumbres regionales sin que los cusqueños intervinieran en ello. La corta duración del Tahuantinsuyu no permitió que se consumara la integración de los jefes étnicos con la metrópoli.

La organización local de los señoríos continuó funcionando según sus ancestrales hábitos. Hallamos entonces a los jefes de las macroetnías actuando en dos niveles, en el primero como curacas de sus señoríos, gobernando a sus súbditos y subalternos, ocupándose de sus asuntos locales; en el segundo mantenían relaciones con el Estado haciendo frente a las exigencias de prestaciones de servicios ordenados desde el Cusco.

En este capítulo sólo trataremos de sus obligaciones internas, dejando para más adelante sus relaciones con el Estado. Se ha calificado al Estado inca como redistributivo, y como tal recibía el excedente de la producción que redistribuía según las necesidades del gobierno, siguiendo una lógica estatal (Murra 1978: 198).

Como ya hemos visto, en sus inicios los Incas fueron meros curacas, como otros tantos en el vasto territorio. Es por ese motivo que al formarse el Estado su organización interna se apoyó sobre lo ya existente, es decir sobre el modelo de los curacazgos de la región sur del Tahuantinsuyu. Dicho en otras palabras, las

macroetnías funcionaban como núcleos redistributivos a nivel local.

Los curacas disfrutaban de tierras adjuntas al título de cacique y eran trabajadas por una fuerza laboral local. Sus productos servían para los fines de gobierno del cacicazgo porque los jefes étnicos tenían a su cargo el sostenimiento de los viejos, huérfanos y viudas. Un ejemplo de esta redistribución entre pequeños señores se halla en la visita a los guancayos, habitantes del río Chillón en la costa central (Rostworowski 1977a). La noticia se refiere a la tarea de recolección de las hojas de coca encargada a los ancianos del lugar, quienes recibían como retribución del curaca: comida, bebida y vestido. Esto indica una obligación del cacique para con los viejos, impedidos de prestar mayores esfuerzos.

Si comparamos a la elite serrana con la costeña en los inicios del siglo XV, es indudable que existió una gran diferencia entre ambas. Para ese entonces ya había desaparecido el antiguo esplendor de la hegemonía wari y no sabemos cuánto de dicha cultura quedaría entre los señores étnicos a lo largo de la sierra. Entre los posibles motivos del decaimiento del Estado wari, pudo ser el arribo de grupos indómitos y montaraces como los chancas, que quizá fueron los que contribuyeron a su ruina.

En sus inicios los incas debieron ser rudos guerreros, poco refinados y preocupados sólo en extender sus dominios. ¿Qué impresión les causaría la conquista del rico y próspero señorío de Chincha? A no dudarlo su Hatun Curaca gozaba de mucha estima, pues fue el único señor llevado en andas en el séquito de Atahualpa en la fatídica jornada de Cajamarca. Profundo impacto debió causar a los cusqueños haberse apoderado del santuario del dios más importante de los llanos, el dios de los temblores: Pachacamac. Esta especial consideración se deduce de la información que los cronistas dan sobre la llegada del triunfante Tupac Yupanqui como un simple peregrino, y de su humillación ante el ídolo yunga.

Sin embargo, el mayor impacto provino del Chimor. El lujo y majestad con que se rodeaba el gran Señor del Norte, su sobresaliente derroche de joyas, objetos de oro y plata, debieron impresionar a los rústicos conquistadores serranos. Es muy factible que más adelante quisieran emular a los costeños en la opulencia y en la fastuosidad de su corte. Ese deseo debió ser una de las razones para el traslado de un gran número de artesanos costeños al Cusco, y poder así satisfacer la necesidad de magnificencia de los nuevos amos.

Pero, probablemente, no fue sólo la suntuosidad de la persona y del séquito del Chimu Capac la que influyó sobre los cusqueños, sino también el despotismo y el absolutismo de los señores yungas. Con la conquista del norte, la autoridad del soberano del Tahuantinsuyu se vio reforzada, lo que políticamente significó un incremento del poder.

¿Cuántos préstamos culturales recibieron los cusqueños de los yungas? Difícil dar una respuesta, pero sabemos que uno de ellos fue, tal vez, la creación de curacas de la categoría social *yana*, y la mayor facilidad para deponer a los señores étnicos de sus cargos si se mostraban poco dúctiles a los deseos del Inca.

En cuanto a la propiedad de la tierra y a la política agraria, sabemos que en la costa toda la tierra pertenecía al señor étnico y éste, a su vez, la cedía a sus súbditos con la condición de partir las cosechas. Podría ser éste el origen del *yanaconaje* colonial. Las costumbres costeñas influirían en el inicio de la propiedad privada entre los últimos Incas.

Entre costeños y serranos hubo un extendido intercambio de prestaciones e influencias tanto en el aspecto lingüístico, como en el tecnológico e ideológico, por lo cual sus fronteras resultan difíciles de precisar y desbordar.

Los administradores

Las tremendas distancias territoriales y la enorme proporción adquirida por el incario plantea el problema de la administración de tan vastos territorios. Surge la pregunta de quiénes tenían la responsabilidad de la marcha del gobierno, y quiénes la ejercían. Para ejecutar tan múltiples tareas existió todo un mundo de funcionarios y de personajes que manejaban y conducían los negocios del Estado. Es de suponer que los cargos de mayor responsabilidad y jerarquía estuvieron en manos de los miembros de la elite cusqueña, es decir de las *panaca*, de los ayllus "custodios" y de los Incas por privilegio. Quizá también cada soberano designaba a sus favoritos, parientes o paniaguados para ocupar las misiones de confianza, produciéndose a la muerte de un Inca todo un cambio entre los privados del señor fallecido.

Con la formación del Estado surgió una nueva clase directiva formada por administradores responsables del buen funcionamiento del Tahuantinsuyu. Sus infinitas tareas consistían en controlar los ingresos del Estado, el correcto almacenamiento de los bienes acumulados, la planificación de las fuerzas de trabajo exigidas a los curacas para las más diversas faenas, además de saber cuánta gente podía ser levada en cada región para la formación de los ejércitos. Los administradores debían ordenar la construcción de rutas, puentes, tambos y centros administrativos realizar todo ello era cumplir con una labor titánica, ejecutada con sólo el apoyo de los *quipu* y de los mensajes orales de los *chasqui*. Esto significó un gran esfuerzo y un reto para la capacidad organizadora de la clase dirigente.

Entre los personajes de distintos rangos que ocupaban cargos en la dirección del Estado se hallaban en primer lugar los llamados Inca Rantin o Capacpa Randicac (Guillén y Guillén 1963), encargados de visitar los *suyu* bajo sus órdenes, con la misión de inspeccionarlos y observar el orden establecido. Santillán (1927, párrafo 14-15) los llamaba los "visitadores por toda la tierra". Otros principales eran enviados a contar la población de una zona, a la que dividían en *pachaca* y *guaranga*, además separaban los habitantes por edades o ciclos biológicos, esos personajes recibían el nombre de Runaypachacac (Santillán 1927, párrafo 15).

Cada tipo de actividad era supervisado por un encargado de su ejecución, como por ejemplo el señor que veía por la producción y los cultivos, o el que reunía las mujeres para los *aclla huasi*, a quien llamaban Apu Panaca o Guarmi cococ.

Un cargo importante lo cumplía el señor enviado a juzgar o castigar delitos particulares. En un expediente del Archivo de Indias de 1558 (Justicia 413) hallamos el caso del curaca yunga de Quivi, en el valle del río Chillón, acusado de conspirar contra la salud del Inca por intermedio de una huaca del pueblo de Acupayllata. Estos hechos llegaron a oídos del soberano, quien envió a un Orejón llamado Apar Yupanqui a realizar una pesquisa y a enviarle una información de lo ocurrido en Quivi. El curaca Chaumecaxa fue conducido preso al Cusco, junto con varios otros acusados, y ejecutado por traición, el castigo en Quivi fue sangriento, y la mayor parte de la población masculina del lugar fue asesinada quedando sólo las mujeres y los niños.

Con la expansión territorial y el crecimiento del incario aumentó también la presión gubernamental sobre la población, lo que se tradujo en una intromisión cada vez mayor del Estado en la vida de los particulares. La fuerza de trabajo era el mayor factor rentable de la economía inca, lo que llevó al soberano a influir en los matrimonios y no dejar gente soltera. Es así que un visitador especial recorría los pueblos y ordenaba la reunión en una plaza de los jóvenes de ambos sexos, y en presencia del enviado del Inca se efectuaban los matrimonios.

Un renglón aparte merecen los contadores, y es de suponer que todos los depósitos estatales tenían sus *quipucamayoc* que llevaban la cuenta rigurosa de los ingresos y egresos de alimentos y de objetos manufacturados. Es posible que en el Cusco cada *suyu* reuniera la información que le correspondía en su área geográfica, y que el resumen de los cómputos estuviera en manos de un señor principal que podía dar razón al Inca sobre cualquier lugar del Tahuantinsuyu. De igual manera, cada Hatun Curaca conservaba sus *quipu* contables; así lo demostró el curaca de Hatun Huanca al presentar su *quipu* con las anotaciones de lo entregado a las tropas de Pizarro.

Otro cargo mencionado por Guaman Poma era el de los encargados de vigilar cada camino importante, ellos eran los veedores de las rutas y tambos, a la cabeza de quienes se situaba un Ynga Tocricoc (oficial real). Cuando un curacazgo quedaba anexado al Estado, ya sea a consecuencia de una guerra o de una integración pacífica, acudía a él un grupo de administradores para establecer la organización inca. Lo primero que se hacía era fabricar maquetas de los valles; Sarmiento de Gamboa menciona que dichos modelos eran presentados al soberano quien delante de los enviados realizaba las modificaciones que le parecía conveniente introducir, y luego despachaba a los personajes para que ejecutasen sus indicaciones. Se procedía entonces al amojonamiento de la tierra que sería del Inca y del gobernante a cargo de los *Sayua checta suyuyoc* y se continuaba con la aplicación de todo el engranaje organizativo cusqueño.

En un nivel inferior al de los anteriores personajes se situaba el Tocricamayoc (AGI, Escribanía de Cámara 501-A. fol. 62), supervisor de los artesanos de cualquier oficio que eran trasladados de una región a otra con el fin de cumplir ciertas labores; los artífices tenían la condición de *mitmaq* o de *yana* y realizaban trabajos para el Estado dentro de sus especialidades. Los artesanos eran fiscalizados por el gobierno y enviados a los más distintos lugares, allí donde se necesitaba de producción manufacturera.

Sacerdotes, hechiceros y adivinos

La intransigencia religiosa, común en Europa en el siglo XVI y más aún entre los españoles que habían luchado contra los moros en la península, no permitió a los indígenas conservar sus cultos particulares. La destrucción de huacas y santuarios fue automática y sus sacerdotes pasaron a la clandestinidad, siendo llamados de ahí en adelante brujos y hechiceros considerándo-

seles vinculados a poderes maléficos. Satanás en persona rondaba por el país y podía tentar a los más santos. En las crónicas y en las relaciones de los conquistadores se trasluce el terror que inspiraba a los hispanos la sola idea de la presencia diabólica.

Por esos motivos la información sobre los sacerdotes andinos a la llegada de la hueste de Pizarro es muy pobre. En la carta de Hernando Pizarro dirigida a la Real Audiencia de Santo Domingo (Fernández de Oviedo 1945, t. XII: 87, refiriéndose al santuario de Pachacamac dijo que su "obispo" se hallaba en Cajamarca y había enviado a Pizarro "otro bohío de oro, como el que Atahualpa mandó". Esa es la única noticia sobre la existencia de un sumo sacerdote del templo más importante de toda la costa.

Cuando el mismo Hernando Pizarro y un pequeño grupo llegaron a Pachacamac en enero de 1533 con el fin de activar el envío de oro para el rescate, fueron recibidos por su señor principal, Taurichumbi.

Para el Cusco las fuentes son más explícitas, el santuario del Sol tenía por sumo pontífice al Villac Umu, o Vilaoma como le decía los españoles, y era siempre elegido entre la casta de los propios Incas.

Dado el carácter dual del mundo andino y el hecho de que los soberanos de Hurin Cusco habitaran en el templo del Sol es posible que el sacerdote mayor perteneciera al bando de abajo. Molina, el chileno (1943: 37), señala que el Vilaoma era la segunda persona del Inca y le llamaban "siervo o esclavo del sol". En otro trabajo hemos sostenido el carácter sacerdotal del linaje de los Incas de Hurin Cusco dentro del sistema diárquico (Rostworowski 1983).

Un aspecto de especial consideración cuando se trata de los sacerdotes del Cusco es lo que afirma Cobo (1956, t. II, lib. 14, cap. VI) sobre la religión de los incas, que desde sus inicios hasta la conquista hispana, sufrió cambios y no siempre fue igual. En las crónicas hay noticias de la existencia de cambios religiosos que ocurrieron a través del tiempo en apoyo o desmedro de uno u otro culto.

Una Relación de autor anónimo (Relación de muchas cosas acaescidas en el Perú 1968: 161-167) narra cómo en tiempos del Inca Viracocha los sacerdotes causaron rebeliones y motines. Después de esos sucesos la casta sacerdotal perdió mucho de su anterior poder; coincide esta noticia con el ataque chanca al Cusco y su posterior derrota. Vencidos los enemigos es posible que los sacerdotes se hicieran merecedores a castigos, lo que debió favorecer un cambio religioso. Desde entonces el culto solar tomó una preeminencia sobre las demás huacas.

Guaman Poma (1936, foja 109) cuenta que el noveno Inca nombró nuevos pontífices, y condenó a muerte a los falsos sacerdotes. Esas alteraciones concuerdan con las innovaciones introducidas por el Inca Pachacutec en el templo del Sol y el esplendor que alcanzó el santuario.

Con la formación del Estado se instituyeron "visitadores" religiosos encargados de poner y quitar huacas y establecer a nuevos sacerdotes. Tanto Sarmiento de Gamboa como Cabello de Valboa nombran a Amaru Yupanqui y a Guayna Auqui como los personajes enviados a visitar el país con ese fin.

En el ámbito andino existía una gran afición por los oráculos y se predecía el futuro de muy distintas maneras. Ningún acto importante se efectuaba en el Cusco sin consultar primero con la callpa: se trataba de extraer el palpitante corazón de un camélido y leer en él los augurios. Los más famosos oráculos fueron el de Pachacamac, el de Apurímac, el oráculo Chinchaycamac de Chincha, Mullipampa de Quito, el de Catequil en Huamachuco, y otros. Sin embargo, la mayoría de las huacas contaba con alguna suerte de adivinos.

Sacerdotes especiales llamados *guacarimachic* hablaban con las huacas y los *ayatapuc* se comunicaban con los muertos (Cabello de Valboa 1951: 287-288). Los *caviacoc* bebían pócimas y daban sus oráculos; es curioso constatar que un nombre parecido era el de la princesa-huaca llamada Cavillaca, y es posible que fuese una sacerdotisa o profetisa (ver Avila).

La Relación Anónima (1968:164) nombra como adivinos a los *huatuc*, quienes después de beber un brebaje se trastornaban y emitían entonces sus profecías. Otros, los *hamurpa*, miraban las vísceras de los animales sacrificados. Los informantes de Avila (1968, cap. 18) narraron un augurio sobre el fin de la adoración del dios Pariacaca. Contaron que al ser conquistada la región, los incas quisieron honrar a dicha huaca e instituyeron quince sacerdotes de Hanan Yauyos y otro tanto de Hurin Yauyos dedicados a su culto. Un día, estando todos reunidos auscultando las vísceras de una llama sacrificada, uno de los sacerdotes pertenecientes al grupo étnico de los llacuaces exclamó: "¡Qué desgracia! los augurios son nefastos; hermanos, nuestro padre Pariacaca será abandonado". Furiosos los demás lo insultaron, pero pocos días después se supo la noticia de los sucesos de Cajamarca. Ante esos acontecimientos los sacerdotes se dispersaron y retornaron a sus ayllus de origen.

En esa misma Relación se distinguen dos suertes de sacerdotes, unos eran los *yañca*, pertenecientes al ayllu de Cacasica y su principal ocupación consistía en mirar los desplazamientos de la sombra del sol proyectada en un muro. Según el movimiento del astro sabían cuándo era el momento propicio para celebrar ciertas fiestas. Además, cada ayllu poseía un *huacasa* o *huacsa* a cuyo cargo estaba la ejecución, tres veces al año, de los bailes rituales (ibídem, cap. 9). Es obvio que entre los *yañac* y los *huacsa* existían diferentes funciones y también jerarquías sacerdotales. Cuando la conquista inca a la región, el soberano vistió las prendas de un *huacsa* y tomó parte, como tal, en los ritos en honor de Pariacaca, gesto que halagó a todos los yauyos.

Arriaga (1968) al escribir sobre la extirpación de idolatrías menciona a los diferentes hechiceros, nombre, como ya hemos visto, que los españoles dieron a los antiguos sacerdotes. Según él, el *huacapvillac* era el que hablaba con la huaca y el de mayor jerarquía entre los demás ministros. El *malquipvillac* tenía por misión comunicarse con los antepasados momificados, de la misma manera el *libiaopavillac* adoraba al rayo y el *punchaopvillac* al sol. Cada ministro tenía su *yanapac* o ayudante, concepto sumamente andino como ya lo vimos en los curacas.

Los *aucachic*, llamados *ichuri* en el Cusco, cumplían las funciones de confesores, se trataba de una práctica panandina, usada en las grandes ceremonias o fiestas al mismo tiempo que se efectuaban los ayunos que consistían en no probar ají, sal, ni tener acceso a mujeres. Los *azuac* o *accac* a quienes se encomendaba la preparación de bebidas para ser consumidas durante los ritos eran, en la costa, hombres, mientras en la sierra eran mujeres. Una obligación de las *mamacona* de los *aclla huasi* en tiempo del incario era preparar suficiente bebida para los fines estatales y festivos.

Los *socyac* eran los que a través de los granos de maíz podían predecir el futuro. Los *pacharicuc* o *pacchacatic* adivinaban los acontecimientos venideros por intermedio de arañas de gran tamaño. Según documentos sobre la idolatría, las arañas se guardaban en huesos humanos vacíos, y de la forma como caían al suelo dichos arácnidos se podían emitir las predicciones. Las arañas tenían su importancia en la costa, como lo comprueba su presencia en la iconografía nasca y mochica. Además, entre los geoglifos de la famosa pampa de Nasca existe una araña que quizá se relacionaba con este tipo de vaticinios. A ese gran número de sacerdotes y de adivinos hay que añadir a los curanderos, *macsa* o *viha*.

Diversos eran los modos de ingresar al sacerdocio; podía ser por herencia, pero primero el individuo debía mostrar aptitudes para el desempeño de sus funciones. Existían ayllus dedicados a ciertos cargos como los yañacs de Cacasica, mencionados anteriormente, o los tarpuntay del Cusco encargados de los ritos agrícolas. El segundo modo era por elección. Los ministros reunidos nombraban al que debía ocupar una vacante. Si algún fenómeno especial acaecía, como ser herido por un rayo y sobrevivir, era considerado como una predestinación. Tanto hombres como mujeres cumplían muchos de estos quehaceres; había sacerdotisas famosas como aquella del ídolo de Apurímac que prefirió

lanzarse al abismo antes de caer en manos de españoles (Pedro Pizarro 1978). Por lo general, los ritos y ceremonias en honor de la luna y de la tierra estaban en manos de la Coya o reina y de las mujeres de la elite cusqueña (Santillán 1927). Una de las mayores fiestas en el Cusco era el *Coyaraimi*, tenía lugar durante el equinoccio de septiembre y coincidía con la llegada de las primeras lluvias. Durante esos días celebraban la fiesta de la *citua* que consistía en actos purificatorios para alejar de la ciudad a todos los males. Las celebraciones duraban varios días y el cuarto era dedicado a la luna y a la tierra (Molina 1943).

Los "mercaderes"

En el ámbito costeño existió una clase social que se ocupó del trueque y del intercambio; estos especialistas fueron llamados por los españoles como "mercaderes", y los había de varias categorías según lo que mercaban.

En los documentos del siglo XVI se usó la voz "mercader" para designar a los naturales dedicados al trueque, pero es necesario entender la palabra en su contexto indígena, es decir dentro de una economía ajena al empleo de la moneda y en la cual sólo existía el intercambio y las equivalencias.

Los tratantes chinchanos

En 1970 publicamos un valioso documento de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid, de autor anónimo, que hacía referencia, entre otras noticias, a la existencia de "mercaderes" en Chincha en número de seis mil. Ellos mantenían un intercambio en dos sentidos, una ruta norteña, con balsas hasta Puerto Viejo y Mantas, en el actual Ecuador; y otra terrestre con recuas de camélidos acompañadas de cargadores hacia el altiplano peruano-boliviano y el Cusco.

Estos tratantes llevaban cobre para el intercambio marítimo con el norte, y a su retorno traían *mullu* (*Spondylus* sp.) de las tibias aguas de los mares septentrionales. La importancia de tales conchas rojas era grande, pues consistía en la ofrenda favorita de las huacas, y se usaba para los ritos propiciatorios de lluvia y para alimentar el agua de las fuentes. Los arqueólogos han hallado *Spondylus* desde la época de Chavín, es decir en tiempos muy anteriores al Intermedio Tardío sobre el cual tenemos las presentes referencias que corresponden al gran auge del señorío chinchano.

Aquí no trataremos sobre la existencia de los "mercaderes", ni las pruebas del trueque existentes en el ámbito andino, tampoco de la navegación en balsas a lo largo del litoral (Rostworowski 1970a y 1977b; Hartmann 1971; Edwards 1965). Sólo añadiremos la noticia de un lejano trueque de *mullu* mencionada en la Visita a Atico y Caravelí de 1549 (Galdós Rodríguez 1977). En el expediente en cuestión el curaca de la región, llamado Chincha Pula, declaró que desde Huancavilca —en el Ecuador— les traían unas conchas rojas llamadas *mollo*, y con ellas se habían especializado en la confección de unas estatuillas entretalladas con conchas. La pericia de esos artífices hizo que Huayna Capac ordenara a cincuenta de esos artesanos instalarse en el Cusco. El mismo Galdós Rodríguez encuentra que esta noticia es una prueba del control ejercido por los incas sobre el tráfico del *mullu* y concluye, por lo tanto, que no existieron los "mercaderes" ni un "comercio" costeño de esas conchas.

De ser exacta su afirmación, el monopolio inca sería sumamente tardío pues sólo al final del gobierno de Huayna Capac fueron conquistados y dominados los huancavilcas. Ya hemos señalado como un posible motivo para la conquista del Ecuador el deseo del Inca de controlar el acceso al *mullu*, cuya importancia mágico-religiosa era muy grande. Sin embargo, siendo muy antigua la presencia del *Spondylus sp.* en el ámbito andino, no es factible la suposición de Galdós Rodríguez. Además la pericia de los artesanos de Atico demuestra una larga tradición artística.

Por esos motivos parece que las referencias al uso del *mullu* en Atico, en vez de negar el intercambio costeño es más bien su

confirmación. Es viable sugerir dos posibilidades sobre el modo que tenían los de Atico para obtener las preciadas conchas: la primera sería que los "mercaderes" chinchanos suministraban a los artistas de Atico el *mullu* para sus esculturas; la segunda sería que ellos mismos navegaban estableciendo por su cuenta un trueque distante. Nos inclinamos hacia la primera posibilidad pues es más plausible que sólo los de Chincha dispusieran de los medios necesarios para materializar las expediciones, poseían numerosas balsas, conocían los derroteros de viaje y los secretos de la navegación en tan difíciles y arriesgados viajes. Más aún, el nombre del curaca de Atico, Chincha Pula, lo relaciona con el señorío del mismo nombre.

Hemos tratado de hallar la voz indígena para los "mercaderes", o sea el nombre que los mismos chinchanos daban a los traficantes del *mullu*, tal como Frank Salomon la encontró para el Ecuador. En la lista elaborada por el licenciado Francisco Falcón en 1571 (Rostworowski 1977a) se menciona entre los oficios cumplidos por los costeños a los *mollo chasqui camayoc* encargados de distribuir el *Spondylus*. Sin embargo, la relación de Falcón parece haber sido confeccionada en base a un vocabulario cusqueño y por lo tanto no corresponde al habla chinchana.

El *Lexicón* de fray Domingo de Santo Tomás (1951/1560) contiene los sinónimos de las voces del quechua costeño; en él, la palabra "mensajero" que corresponde a la voz *chanqui*, netamente cusqueña, es *cachac* o *ñanguincha*. Si aplicamos el concepto de "mensajero" al encargado del trueque de conchas, obtenemos las palabras: *mollocachac camayoc* o *mollo ñanguinha camayoc*, voces que se acercarían más al habla de los llanos de la costa surcentral. Si bien podemos suponer que la voz cusqueña para los que transportaban el *Spondylus* fue *mollo chasqui camayoc*, seguimos desconociendo la palabra usada en el señorío de Chincha.

Usar los vocablos señalados no varía en nada el desempeño de los "mercaderes", que consistía en llevar a distantes parajes las conchas para trocarlas por otros objetos. Lo que cambia es el contexto que encierra la palabra española y con ella todo un sen-

tido cultural que la voz indígena no tiene. La propios tratantes costeños en el norte afirmaron que su intercambio lo hacían a "modo de indios", lo que demuestra que la idea central que motivaba su negocio era diferente al "modo español". Esto es una prueba del peligro de traducir con palabras erróneas los conceptos andinos.

Los tratantes norteños

Más adelante, al ocuparnos del modelo económico costeño ampliaremos el tema del intercambio existente en la región norteña. Aquí sólo señalaremos que existían dos niveles de personas involucradas en dichas tareas. Aparte del trueque local para obtener los productos de subsistencia necesarios para el diario vivir existía un trueque de pescado seco y salado realizado por un grupo de pescadores especializados. Ellos intercambiaban productos en sus propios valles y con la sierra colindante. El segundo nivel correspondía a "señores" que no poseían tierras ni agua —así lo afirmaban— y que se ocupaban de realizar un trueque que consistía en "ropa de lana, chaquira, algodón, frijoles, pescado y otras cosas", mientras otros más modestos trocaban sal (AGI, Justicia 458, fojas 1917, 1922, 1929, 1926, 1930, 1931, Justicia 461, fojas 1454v, 1456v, 1957, 11463r, 1464, 1466). Estas noticias provienen del Juicio de Residencia hecho al doctor Cuenca en 1566 y 1567, se trata de una temprana información y por lo tanto muy valiosa pues no tuvieron tiempo de iniciar un trueque aculturado.

No sólo en este Juicio de Residencia se encuentran noticias sobre mercaderes; en un juicio entre españoles, en una probanza, uno de los querellantes presentó a dos naturales que dijeron ser "mercaderes", ninguno de ellos tenía nombre cristiano, el uno se decía Chuquen, natural de Motupe; y el otro se llamaba Yancop, originario de Pacora (Rostworowski 1977a).

No debe extrañar la presencia de especialistas en el trueque en la costa norte; en el Ecuador existieron los mercaderes llama-

dos *mindalá* (Salomon 1980) y es fácil demostrar la estrecha relación, en tiempos prehispánicos, entre la región costeña peruana con la ecuatoriana, relación que se mantuvo bien avanzado el siglo XIX.

CLASES POPULARES: Los artesanos

Entre las clases populares se distinguían varias categorías, según la situación que ocupaban en la sociedad y las funciones que cumplían.

Los artesanos tenían un papel importante en la costa, donde la especialización laboral formaba parte del modelo organizativo. En la sierra había ayllus de plateros y de ceramistas viviendo en aldeas, pero sin la ocupación exclusiva que tenían en la costa. En otros lugares, como en Canta, todas las comunidades que componían un curacazgo se reunían en un tiempo señalado y se dedicaban a la confección de cerámica y de textiles finos.

En una lista hecha por el licenciado Falcón en 1571 (BN Madrid, Ms. No. 3042; ver Rostworowski, 1977a) vemos que se calificaban como artesanales muchas labores que ahora no se consideran como tales, esto se debe a la diferenciación existente en el desempeño de los varios oficios.

Los artífices gozaron en el incario de una situación particular, y si bien trabajaban para el Estado, sólo lo hacían en sus oficios, sin tomar parte en la *mita* guerrera o agraria. También de una situación especial gozaron los artesanos costeños prehispánicos antes del advenimiento de la hegemonía cusqueña, pues aunque trabajaban para sus señores étnicos, podían trocar parte de su producción y el beneficio era personal. Más adelante, con el establecimiento del poder inca se mantuvo su categoría, pero tenían que obedecer las órdenes del Estado y no sabemos si les era permitido usufructuar del excedente de su producción.

El gobierno necesitó tener acceso a un mayor número de objetos suntuarios y de manufacturas que requerían de una dedicación exclusiva. Es entonces que se procedió a enviar al Cusco y a los principales centros administrativos a grupos de ayllus de artífices con el objeto de satisfacer las demandas estatales.

Los artesanos más solicitados fueron los plateros u orfebres costeños, y existen documentos de archivos que indican la procedencia de los ayllus que vivían en el Cusco: entre ellos hallamos a gente de Ica, Chincha, Pachacamac, Chimu y Huancavilca, del lejano Ecuador (Rostworowski 1977a). Estos últimos son nombrados, a finales del siglo XVI, como residentes de una zona cerca del Cusco, Zurite, en tierras de Tumipampa *panaca*. Los huancavilcas fueron traídos del norte por Huayna Capac para confeccionar objetos de metales preciosos para el Inca (AGN, Títulos de Propiedad, cuad. 431, años 1595-1710).

En tiempos coloniales los plateros indígenas fueron muy solicitados por los españoles que deseaban poseer ricas vajillas de plata. En el Perú no rigieron las prohibiciones, como en México, que impedían a los plateros indígenas ejercer sus oficios. En el documento sobre el Juicio de Residencia seguido al doctor Cuenca cuando fue corregidor en el Cusco, se hallan las quejas de los plateros yungas que no fueron pagados por la confección de dichas vajillas. Esos artesanos trabajaban en casas particulares o en sus rancherías sin aplicar a los objetos de plata los punzones reglamentarios, por ese motivo son escasas las marcas de la orfebrería virreinal para el siglo XVI. El virrey Toledo, en 1575, trató de remediar este fraude al fisco pero sin mayor éxito, pues los mismos corregidores, sacerdotes y encomenderos continuaron evitando el pago del quinto a la Corona.

Otro ejemplo de artesanos trasladados para cumplir su arte fue el de los ceramistas costeños de Xultin, enviados a Cajamarca con el fin de fabricar vajillas para el centro administrativo de la región. Después de la caída del incario, los señores étnicos pelearon entre sí por la posición de tan valiosos artesanos (Espinoza 1970).

Entre las muchas profesiones de los artesanos costeños mencionaremos a los pintores de mantos, quienes tenían por tarea

pintar ropa, e iban por los valles usando de su arte. En el Juicio de Residencia entablado al licenciado Cuenca al finalizar su mandato en el norte, figuran varios naturales solicitando licencia para no ser estorbados en el ejercicio de sus oficios en los diversos repartimientos (AGI, Justicia 456 y 458). Esta tradición pictórica de origen remoto permitió seguramente el surgimiento, durante el virreinato, de pintores en una continuidad artística que se mantuvo presente en el arte colonial y entre los maestros populares (Macera 1979).

Los Ordenanzas para la costa dictadas en 1566 por González de Cuenca, prohibían a los artesanos cambiar de oficios o de abandonarlos por otros (Rostworowski 1977 y 1978a).

Carecemos de información sobre los artesanos en la sierra durante los siglos XV e inicios del XVI. En la visita a Huánuco (Ortiz de Zúñiga 1967 y 1972) hay noticias sobre la presencia de diversos artesanos como *cumbicamayoc*, salineros, olleros, personas dedicadas a la confección de andas para el Inca o fabricantes de soga para la caza de venados. Sin embargo, todos ellos no formaban ayllus de una especialización, sino que se integraban junto con los agricultores en un todo. Además, era un número reducido en comparación con los artesanos costeños que estaban agrupados por sus oficios, casi como gremios.

Los hatun runa

Los *hatun runa* u "hombres grandes", llamados *atun luna* en el *runa simi* costeño, comprendían a la gran mayoría de la población andina, eran los campesinos y de entre sus filas el Estado sacaba la enorme fuerza de trabajo indispensable para la marcha del gobierno.

Según el mayor número de cronistas, el Inca Tupac Yupanqui reordenó el ámbito andino creando las divisiones poblacionales de diez (*chunga*), cien (*pachaca*), mil (*guaranga*) y diez mil (*unu*). Los representantes del número diez eran simples

mandones, los de cien eran curacas menores, y los demás comprendían a señores de mayor categoría.

Entre los *hatun runa* se elegía a los soldados que conformaban los ejércitos que irían a combatir a lejanas tierras; a los *mitmaq* de diversas clases y propósitos enviados a diferentes regiones; y a los *yana* o servidores designados para laborar para el Inca, la Coya, el Sol o las huacas.

La gran demanda de la mano de obra hizo que se creara, además de las divisiones decimales de la población, una categoría de acuerdo con el ciclo biológico. La ventaja de este cómputo era enorme, pues los *quipucamayoc*, o contadores, podían a través de sus *quipu* indicar con bastante aproximación la cifra de habitantes de una determinada edad existente en cada lugar.

En los documentos administrativos españoles se observa entre los naturales una total ignorancia de la edad que tenían. Si bien los indígenas advertían y usaban de varios sistemas de cómputo para calcular el tiempo, no emplearon estos conocimientos para definir la edad de los individuos, ni para contar los años al modo del Viejo Mundo.

La fecha de la muerte de Huayna Capac, tan cercana a la conquista española, es materia de discrepancia entre los cronistas, ello indica que los indígenas no poseían un cómputo del tiempo que permitiera situar los acontecimientos. Probablemente se regían por otros conceptos y enfocaban de manera distinta los sucesos. Al investigar las edades en los censos incaicos, Rowe (1958: 503 y 519) se percató de que los incas no contaban sus edades por años y que las personas se clasificaban no por la edad cronológica sino por sus condiciones físicas y su capacidad para el trabajo.

En numerosas visitas del siglo XVI se repara que los tributarios y sus mujeres son mencionados como teniendo todos la misma edad. En el ámbito andino las personas llevaban la cuenta de sus edades por ciclos vitales, basados en el desarrollo y decadencia del cuerpo humano. Esta información se halla en las llamadas "calles" o "visitas" del cronista Guaman Poma y en las divi-

siones por edades nombradas por Castro y Ortega Morejón (1974/1558). Esto significa que un sujeto se clasificaba de acuerdo al tiempo biológico, es decir según las etapas de su estado físico. Analizaremos detenidamente la información suministrada por ambos cronistas, primero la de Guaman Poma y luego la de Castro y Ortega Morejón.

Lo que llama la atención en las llamadas "calles" de Guaman Poma es el hecho de que las edades no siguen un orden cronológico, no se inician con la infancia para avanzar a través de la vida. En lugar de una secuencia lógica para nosotros, Guaman Poma se ocupa, ante todo, de la edad más importante en el mundo andino, la edad de mayor potencialidad y de máxima energía de trabajo desarrollada por el ser humano: los 25 a 50 años, cuando el hombre alcanza la plenitud de sus facultades. A esta edad llamaban *auca camayoc*, voz que proviene de la palabra *auca*, guerrero; en esta clase no sólo se designaba a los soldados, sino a los cultivadores, a los *mitmaq* y a los *yana*. Era la gente que rendía el más intenso trabajo o sea el de prestaciones de servicios.

A esta primera edad masculina correspondía la femenina: *auca camayoc uarmi*, las mujeres de los guerreros. En el dibujo Guaman Poma representa a una mujer sentada ante un telar, es una "muger de tributo" en plena labor. El cronista repite para ella la misma frase que se halla en los manuscritos al decir: "estas dichas mugeres acimesmo los dichos hombres de la misma edad se casauan".

La laboriosidad obligada del indígena se demuestra en la forma de apreciar el importante ciclo vital del hombre, al cual hay que añadir también el hecho de ser el período de la reproducción humana. Decir que la pareja tenía la misma edad indicaba que se hallaba apta para engendrar.

Guaman Poma dividió en años sus "visitas" o "calles" para el buen entendimiento del lector europeo, pero al encontrarse un individuo en tal o cual "calle" y pasar a otra, significaba que ingresaba a otro ciclo biológico. A la "calle" de *aucacamayoc* seguían las edades pertenecientes a diversas etapas de la vejez o senectud.

La segunda "visita" era llamada *puric macho* abarcaba a los hombres de 60 a 78 años, quienes cumplían trabajos leves como recolectar leña, paja, y se desempeñaban también como porteros o *quipocamayoc*. Las mujeres eran las *payacona* de 50 años, ellas tejían ropa basta, costales, sogas, podían ser despenseras o cocineras según su condición social.

La tercera división era de la gente muy vieja, mayores de 80 años, les decían *rocto macho*; el viejo sordo. Guaman Poma representó este ciclo con un hombre anciano apoyado en un bastón: sólo comía y dormía. Algunos fabricaban sogas y frazadas, criaban conejos o patos. Las mujeres de 80 eran las *puñoc paya*, las que duermen, y al igual que los hombres podían tejer costales, sogas, o criar algún animalejo.

En la cuarta "visita", Guaman Poma cortó el orden establecido, mencionó aquí a un sector poblacional formado por lisiados, cojos, mancos, contrahechos, tontos y enanos de ambos géneros. Señala que se casaban entre ellos de acuerdo a su deformidad para el aumento de la población. Se observa que las mujeres mantenían una actividad laboral mayor que la de los hombres. Según sus posibilidades confeccionaban ropa de *cumbi*, y solía haber entre ellas expertas tejedoras o cocineras.

Las siguientes "visitas" incluían al resto de la población en gradual disminución de sus edades. Los jóvenes de 18 a 20 años eran los *sayac payac*, mocetones de medio tributo. Entre los más ágiles elegían a los mensajeros o *cachacona*, los cuales eran llamados *chasqui* en el Cusco. Otros guardaban el ganado de la comunidad o del Estado. A las muchachas decían *zumac cipa*, entre esta clase elegían a las jóvenes destinadas al Sol, a los templos, a los dioses y también al Inca, las demás se casaban con los hombres mozos.

La sexta "calle" era de los *mactacona*, zagales de 12 a 18 años, ellos servían a la comunidad, cazaban pajarillos para la confección de un *charqui* especial. Su equivalencia femenina

eran las *corotasque*, es decir las mozuelas. Ellas ayudaban a sus padres en diversas actividades, en faenas ligeras, aprendían a hilar y tejer, guardaban el ganado y vigilaban los cultivos.

La séptima "calle" comprendía a los muchachos de 9 a 12 años. También ayudaban a sus mayores y cazaban aves. Las niñas cogían flores para fabricar tintes y diversas plantas silvestres comestibles. Quizá el dato más interesante era que entre ellas elegían a las destinadas a la *capaccocha*, sacrificio más importante en el Tahuantinsuyu. Existe copiosa información sobre estos sacrificios humanos que sólo se realizaban en grandes circunstancias, en honor del Inca, de una Coya o de una huaca (Duviols 1976; AGI, Justicia 413).

La octava "visita" correspondía a los niños y niñas de 5 a 9 años, ambos eran *puellacoc*, los que jugaban. Sin embargo, a esta edad se iniciaban ya en el trabajo que consistía en ayudar a sus padres en faenas ligeras como el cuidado del ganado, recolectar leña, cuidar de los hermanos menores. Las niñas aprendían a hilar. Las dos últimas edades abarcaban a los párvulos, a los que gateaban y a los que lactaban. Guaman Poma anotó para ambos: ser "sin provecho" o "es para nada" por necesitar de "otro que le cuide y sirva". Son muy significativas estas reflexiones del cronista porque explican un espíritu práctico y utilitario, con esa indicación subraya la importancia concedida por los naturales a la energía de trabajo.

La relación de Castro y Ortega Morejón escrita por españoles pierde en su información ciertos valores andinos. Por ejemplo, el sistema decimal usado por los naturales y desconocido entre los europeos del siglo XVI es reemplazado por una cuenta por docenas, habitual en la España de aquel entonces. Más de la mitad de la clasificación está dedicaba a contabilizar a niños y lactantes, conceptos que no son indígenas por el poco provecho que tenían los pequeños.

La primera edad es la de *poño loco* de la voz *puñuc*, dormir y *roco* o *rucu*, viejo. El quechua empleado en la crónica es el costeño hablado en la región central que cambiaba la "r" por la "l". La

segunda edad es el *chaupi loco* o medio viejo; luego el *auca pori*, el hombre viril, guerrero, de 25 a 40 años que tiene su equivalente en la lista de Guaman Poma. A continuación figura la cuarta edad de *micho guayna*, el que principia a ser joven; la quinta edad de *coca pallac* o recolector de la hoja de coca, por la existencia de amplias plantaciones en una franja costeña apropiada (Rostworowski, 1976 y 1977a). La sexta de los *pucalla guamara* o *puclla guamra*, el muchacho que juega. Las restantes edades comprendían a los niños desde los seis años hasta los recién nacidos en varias divisiones.

En el *quipu* presentado por don Martín Cari, curaca de Anan saya, al visitador Garci Diez de San Miguel en Chucuito, en 1567, se encuentran los mismos conceptos de Guaman Poma sobre las edades. En el mismo sentido declaró el curaca de Urinsaya, destacando la idea andina de contabilizar la energía humana disponible. Resalta pues, como ya vimos, el valor que los indígenas daban a la edad del mayor rendimiento humano.

La entrada a la mayoría de edad y a la situación de *hatun runa* se establecía con el matrimonio. Es entonces que la pareja adquiría su lugar en el ayllu, y junto con ello asumía sus responsabilidades. El nuevo hogar que definimos como unidad doméstica recibía un *tupu* de tierras para su subsistencia. El *tupu* se fijaba como el lote de tierra necesario para el mantenimiento de una pareja sola, e iba en aumento según los hijos que tenía. Fue una medida de distancia y también de área. Su particularidad consiste en que era una medida relativa, es decir que se tomaba en consideración no sólo la calidad del suelo, sino el tiempo de descanso necesario. Esto significó que el llamado *tupu* entregado a la pareja contemplaba esas situaciones y podía variar en su dimensión (Rostworowski 1960 y 1981d).

Los *hatun runa* no sólo fueron cultivadores sino también pastores en la guarda de los ganados del Inca, del Sol, de las huacas, de los jefes étnicos y de sus ayllus.

Los pescadores

Los pescadores habitaron a lo largo del extenso litoral del antiguo Perú, y formaban una clase social distinta y separada de las demás, especialmente de los cultivadores de la tierra (Rostworowski 1981b).

Vivían cerca de sus caletas y puertos, en la vecindad de las lagunas costeñas que en aquel entonces existían en todos los valles. En el ámbito andino las playas no eran como en Europa, abiertas para todos, sino que cada ayllu o grupo disponía de una zona en el litoral que era de su pertenencia.

En 1566, el licenciado y visitador González de Cuenca, durante sus estadía en el norte, ordenó que las playas fuesen comunes a todos. Esta declaración causó tal confusión, revuelo y protestas entre los señores pescadores que Cuenca decidió revocar su orden y conservar la antigua costumbre hasta no proveer otra cosa (AGI, Justicia 458, fol. 205v.).

Es posible que con la propiedad de las playas existiera lo mismo que con la de la tierra, es decir una tenencia discontinua que obedecía a conceptos indígenas especiales. Sabemos que en 1549, cuando la visita al litoral del curacazgo de Maranga en el valle de Lima los españoles encontraron que allí también pescaba gente de los vecinos señoríos de Lima y de Pachacamac, a pesar de que ambos poseían sus propias caletas. Quizá se trató de enclaves horizontales y no verticales motivados por el tipo de litoral, pues unas playas eran de arena y otras de guijarros o de rocas. Naturalmente, la pesca debió ser diferente en cada una, y para que todos tuviesen acceso a diferentes productos ictiológicos habría ciertos acuerdos entre los pescadores.

Una de las características de los pescadores era que no poseían tierras de cultivo, sólo muy adentrado el régimen colonial se puede observar un cambio en esa actitud. Además sus playas gozaban de lagunas propias donde no sólo pescaban lisas (*Mugil cephalus*), sino cazaban aves, y cosechaban las eneas como materia prima para la confección de sus embarcaciones y edificación de sus chozas. Con el fin de mantener la existencia de los juncos recurrían al proceso de sembrar totora en sus márgenes.

Las embarcaciones usadas fueron distintas según las regiones; en el litoral norteño usaron las balsas construidas con troncos de árboles; más al sur emplearon los llamados "caballitos de totora", hechos con mazos de juncos; mientras que en el sur usaron pieles de lobos marinos.

Como ya lo mencionamos, los pescadores vivían en pueblos al margen de las aldeas campesinas; en tiempos prehispánicos, en el caso de Chincha, residían en una larga calle, a la vera del mar, en número de diez mil, cifra que sólo se explica si el evidente exceso de pesca que debió existir era utilizado para el intercambio. Los pescadores secaban los pescados, que eran materia de trueque con los habitantes de la sierra ("Aviso", Rostworowski 1970b y 1977a).

Otras referencias sobre pescadores tenemos para el pueblo de Quilcay, vecino al santuario de Pachacamac, desaparecido a consecuencia de un maremoto que siguió al devastador terremoto de 1746. A través de los testimonios sabemos que los pescadores no tenían obligación de acudir al pueblo de Lurín a la *mita* agrícola, sino que tenían una *mita* pesquera que establecía turnos para sus entradas al mar.

Sus costumbres eran endogámicas, es decir se casaban entre pescadores, y cuando en Quilcay, en tiempo virreinal, faltaron varones, las mujeres en vez de casarse con los hombres de Lurín, prefirieron buscar maridos entre otros pescadores de Chilca o del lejano Santiago de Cao.

La división entre agricultores y pescadores se acentuaba más en el norte y se reflejó en las diferentes hablas: el *muchic* o yunga era hablado desde Huarmey hasta el norte (Mogrovejo 1920/1593) en el señorío de Chimu Capac, mientras que los pescadores tuvieron su propio dialecto llamado por los españoles "la pescadora". Es muy posible que fuera una *lingua franca* cuya misión era facilitar el trueque y la navegación a lo largo de la costa.

También los pescadores de Sechura, cerca de Paita, poseían su propia habla, quizá similar o emparentada con "la pescadora". El hecho de que los pescadores tuviesen su propia lengua está de acuerdo con la condición socioeconómica de estos grupos marginados por los agricultores, y en correspondencia longitudinal entre ellos. El ejercicio de un determinado trabajo, limitado a ciertos miembros de la sociedad, está conforme con la división laboral existente en la costa.

Las diversas aldeas de pescadores, cercanas al mar y rodeadas de lagunas, mantenían estrecha relación con los pueblos de agricultores de cada valle. Si bien los pescadores tenían sus propios señores, se aprecia en el siglo XVI, antes de los transtornos ocasionados por las reducciones toledanas, la dependencia de los grupos de pescadores ante los curacas principales de cada señorío. Existía una complementariedad y reciprocidad entre los establecimientos de pescadores y los asentamientos agrícolas a lo largo de la costa.

Los mitmaq

Los *mitmaq* fueron grupos más o menos numerosos enviados, junto con sus familias y sus propios jefes étnicos subalternos, de sus lugares de origen a otras regiones para cumplir tareas o misiones específicas. A pesar de alejarse de sus pueblos de procedencia mantenían sus vínculos de reciprocidad y de parentesco que los unía a sus centros nativos. Esa fue la diferencia fundamental que los distinguía de los *yana*, o servidores, que perdían los lazos de unión con sus orígenes.

Sin embargo, cuando el Estado inca alcanzó su gran expansión y miles de kilómetros separaban a los *mitmaq* de sus pueblos, esta reciprocidad si no prescribió en principio, por lo menos se debilitó considerablemente.

Los *mitmaq* no podían trocar sus vestidos y los tocados de sus pueblos nativos, y cuando recibían la orden de trasladarse lo hacían con sus enseres, semillas y bienes, y conservando sus propias costumbres (Cieza de León 1943, *Señorío*, cap. XXII). El guardar sus distintivos permitía a los administradores estatales reconocer y diferenciar rápidamente a los advenedizos de los lugareños.

El origen de los *mitmaq* fue a no dudarlo preinca. Ya existían en las macroetnías como un medio de obtener productos de zonas distintas a las de núcleo. Tal era la coyuntura de los lupacas que poseían colonias en medio ambientes diferentes al clima del altiplano, con enclaves en la costa y algunos en la selva. Es posible que este sistema haya sido practicado en tiempos de la hegemonía wari.

Si bien en sus inicios los *mitmaq* tenían la función de laborar en tierras más o menos distantes de sus núcleos de origen, esta costumbre sufrió una transformación durante los últimos incas, y se crearon movimientos poblacionales masivos para cumplir con las necesidades económicas del Estado.

En la fase final del incario, el poder del soberano era tan vasto que disponía de *mitmaq* como una fuerza de trabajo en gran escala para realizar las obras estatales de envergadura. Ese es el caso de los *mitmaq* de diversas etnías enviados por Huayna Capac al valle de Cochabamba para dedicación agrícola (Wachtel 1980-81). Bajo esas perspectivas, los *mitmaq* resultaban ser una fuente de poder en manos de los gobernantes cusqueños, quienes supieron servirse de ellos para aumentar la producción estatal.

La variedad de *mitmaq* y de propósitos para su creación fue grande, y comprendía categorías muy distintas. En ciertos casos podía considerarse como premio o muestra de confianza y distinción; en otros, como castigo infligido a etnías que merecían alguna acción punitiva. Las fuentes documentales informan sobre esas diferencias.

La primera clase de *mitmaq* se apreciaba como una muestra de deferencia, por ejemplo cuando un grupo de estirpe inca se disponía a enseñar el idioma cusqueño, defendía fronteras o pacificaba zonas rebeldes, entonces recibía honores, dádivas, objetos de lujo y mujeres en señal de aprecio y recompensa por su

partida y alejamiento de la capital (Cieza de León 1943, *Señorío*, cap. XXII).

Situación como la descrita fue la presencia de nobles Orejones establecidos por orden de Tupac Yupanqui en la zona de los chupaychos de Huánuco, para defender y mantener en raya a los selváticos panataguas (Ortiz de Zúñiga 1972, t. II: 50 y 185; Ms. Ministerio de RR.EE. s/n, año 1782). La misma finalidad tuvieron los *mitmaq* enviados durante el gobierno de Tupac Yupanqui a Cochabamba, donde al parecer asumieron funciones militares en resguardo de las fronteras ante las incursiones de los chiriguanas (Wachtel 1980-81).

En algunas ocasiones, gente fiel al Inca era también enviada para tratar de quebrar resistencias en regiones enemigas recién conquistadas o apaciguadas después de una rebelión. Entonces, el gobierno procedía a despoblar la región de sus habitantes originales para reemplazarlos por otros, adictos al Inca, como fue el caso de la conquista de Guarco (Cañete) después de varios años de guerra. Las tierras de la margen izquierda del río fueron entregadas a *mitmaq* de origen chinchano, quienes por ser vecinos deseaban expandir su propio curacazgo, mientras los coayllos, enemigos de los guarcos, se instalaron como *mitmaq* en buena parte de los campos de la margen derecha del río (Rostworowski 1978-80). En esta ocasión los *mitmaq* sirvieron para consolidar una conquista cusqueña y se beneficiaron por su colaboración con el Inca. El método de despojar a los naturales rebeldes de sus tierras y bienes hizo reflexionar a los señores étnicos que tuvieron deseos de oponerse a las tropas del soberano. En esos casos la institución de los *mitmaq* tuvo un objetivo netamente político.

Al tratar las rebeliones y amotinamientos durante el incario mencionamos el levantamiento de Chimu Capac y el consecuente traslado de gran parte de su población a diversos lugares del Tahuantinsuyu, entre esos *mitmaq* hubo de diferentes oficios: pescadores, plateros y quizá técnicos hidraúlicos, en todo caso fueron *mitmaq* creados con fines punitivos a consecuencia de la actitud díscola del Chimu.

No sabemos con qué objeto se creó en Cajamarca toda una *guaranga* de *mitmaq*, compuesta por gente quechua, cañari, guambo y colla. Es posible que en lugares escasamente poblados se necesitara de un mayor número de mano de obra para intensificar la producción agrícola y se procediese a enviar contingentes de *mitmaq* para cultivar las tierras baldías. Eso ocurrió en el valle de La Convención, cerca del Cusco, adonde fue enviada gente desde Chachapoyas (Rostworowski 1963).

Una variante de *mitmaq* fueron los colonizadores instalados en la cabecera de la región selvática, cuya mayoría retornó a sus pueblos de origen cuando aparecieron los españoles.

También existieron *mitmaq* dedicados a la extracción de minerales en las minas del Inca, y no deben confundirse con la población que cumplía una *mita* minera o sea un trabajo temporal en las minas de las macroetnías o en las de los ayllus (Relaciones Geográficas de Indias 1885, t. II, apéndice 3, página XXXIX).

Por último citaremos los *mitmaq* con fines religiosos, para honrar y servir de *camayoc* a diversos santuarios importantes como el de Copacabana. En algunos casos el número de *mitmaq* era elevado, y posiblemente tenía también por obligación cultivar las tierras pertenecientes a las huacas a quienes el Inca quería agradecer por algún servicio prestado (Duviols 1967).

Después de la conquista hispana se creó un movimiento entre los *mitmaq* y los *yana* para retornar a sus pueblos de origen, pero los españoles prohibieron tal éxodo que de continuar hubiera producido un caos en la administración colonial (Porras Barrenechea 1948, t. II; *Cedulario del Perú*, 1534/1538: 263-264).

Los yana

Sobre los *yana* se plantean preguntas que aún no podemos contestar. No sabemos si el origen de la institución fue único o múltiple. Según unos cronistas (Sarmiento de Gamboa 1943; Cabello de Valboa 1951), en tiempo de Tupac Yupanqui, un noble Orejón quiso rebelarse contra el Inca pero el complot fue descu-

bierto y el culpable ajusticiado, igual suerte iba a correr la población de la región cuando intervino la Coya y sugirió al Inca que los convirtiera en *yana* o servidores al servicio del Estado y del Sol. Por otro lado, en idioma mochica, la voz *yana yanaho* significa el criado de servicio y quizá se trata de un préstamo lingüístico en una u otra dirección.

Cualquiera fuese su origen, los *yana* desarrollaron una situación particular durante el gobierno de los últimos Incas. Sin embargo es muy posible que, al igual que los *mitmaq*, existieran anteriormente en número limitado entre los señores de las macroetnías. Al abordar el tema de los curacas y sus diversas categorías sociales mencionamos a señores de condición *yana* que disfrutaban de un rango elevado. Es posible que sólo los últimos soberanos se permitieran designar a gente *yana* como curacas, pues el dominio del Inca estaba por entonces tan afianzado que llegaba a ser absoluto. No solamente personajes de alcurnia podían ser *yana*, sino que había algunos curacas que entregaban a sus hijos con ese *status*. Todo esto indica que no se puede usar el término de esclavo para los *yana*, pues gozaban de categorías complejas dentro del contexto social andino (Falk Moore 1958).

Muchos autores han abordado el tema de los *yana*, pero a pesar de los estudios realizados quedan aún muchos interrogantes. La voz *yana* contiene dos conceptos fundamentales: uno de ayuda, de prestación de servicio, y el otro, de ser criado. Al contrario de lo sucedido con los *mitmaq*, perdían toda comunicación con sus ayllus de origen. Para el soberano del Tahuantinsuyu, los *yana* representaban una fuerza de trabajo que no era solicitada según las ancestrales formas de reciprocidad, el Inca expresaba su voluntad y sus órdenes se cumplían sin más trámite.

¿Quiénes tenían el privilegio de disfrutar de *yana* a título de criados? En primer lugar los Incas reinantes y sus *panaca*. Los últimos Incas poseían extensas tierras propias, y con ellos se estableció la propiedad privada. Cuando analicemos las tierras, veremos las de los soberanos, aquí sólo señalaremos que eran cultivadas por un gran número de *yana*. Al fallecer un Inca, sus

bienes permanecían como si aún estuviese en vida, y su *panaca* gozaba de toda su hacienda (Rostworowski 1962 y 1970a). Damián de la Bandera cuando realizó la visita al valle de Yucay halló a cincuenta *yana* bajo las órdenes de un Apu Yanacona, dedicados al cuidado de la momia de Huayna Capac, a quien ofrecían sacrificios (Ms. AHC, lib. 2, ind. 4 hojas 154 y 155v). Seguramente cualquiera no podía ser *yana* de un difunto soberano, y debieron ser prerrogativas muy especiales.

El Sol y las principales huacas tenían *yana* a su servicio, como la de Huanacaure (Cieza de León, *Señorío* 1943: 152), y si el Inca deseaba honrar a una en especial le designaba un número de servidores, así sucedió en Huarochirí con el ídolo de Pariacaca.

El día que el Inca recibía la borla y se casaba otorgaba a la Coya o reina un número de *yana* para su servicio. Por último, en un nivel social inferior, sabemos a través de documentos de visitas que los señores de las macroetnías disponían de tales servidores en número reducido. Es posible que si un Inca deseaba recompensar a un señor étnico le otorgara unos *yana* (Diez de San Miguel 1964/1567; Murra 1975).

Las mamacona

La contraparte femenina de los *yana* fueron las *mamacona*, o sea el reclutamiento masivo de muchachas sacadas de sus lugares de origen para llenar los *aclla huasi* o "Casa de las Escogidas". Aparte de las hijas o hermanas de los Incas, quienes disfrutaban de una situación de privilegio, las demás mujeres significaban para el Estado fuerza de trabajo para la fabricación de textiles, la preparación de bebidas para los ritos, y para cumplir con la reciprocidad cuando se necesitaba de esposas para los señores con quienes el soberano deseaba congraciarse.

Esa institución parece haber pertenecido a una tradición cusqueña, o quizá sus inicios se remontan al legendario pasado wari. En la costa, la costumbre era distinta y la confección de

prendas finas y la preparación de bebidas correspondía a ayllus o a grupos especializados en dichas labores.

Las niñas elegidas para los *aclla huasi* tenían de ocho a diez años de edad, y en el Cusco las había de todo el Tahuantinsuyu. Eran divididas en diversas categorías según sus orígenes, su belleza o sus aptitudes (Cabello de Valboa 1951; Murúa 1943; Guaman Poma 1936). Santa Cruz de Pachacuti (1928) menciona a las *yurac aclla*, siempre de sangre inca y consagradas al culto, siendo una de ellas considerada como la esposa del Sol. Seguían las *huayrur aclla*, generalmente las más hermosas muchachas y de entre ellas el Inca escogía a sus esposas secundarias. Las *paco aclla* se convertían con el tiempo en las esposas de los curacas y jefes a quienes el Inca quería agradar; las *yana aclla* eran las muchachas que no destacaban por su rango, ni por su belleza y cumplían las funciones de servidoras de las demás. Murúa menciona a las *taqui aclla*, elegidas por sus aptitudes de cantoras, ellas tañían tambores y *pincullo* alegrando las fiestas de la corte.

Pedro Pizarro (1978/1571) dice que sólo las de la primera categoría permanecían vírgenes al ser consagradas al Sol, las demás no estaban recluidas permanentemente en los *aclla huasi* y podían salir y entrar durante el día.

Esta institución fue comparada por los españoles con los conventos cristianos, pero en realidad sus funciones estaban lejos de tales propósitos (Murra 1975).

Los piña

Los *piña* o prisioneros de guerra fueron los últimos en la escala social del Tahuantinsuyu. Conocemos su existencia sólo porque son mencionados en los diccionarios de *runa simi*, pero las crónicas y los documentos no dan información alguna sobre ellos. ¿Fueron acaso los que dieron origen a la creación de los *yana*? Este es otro interrogante que queda planteado para futuras investigaciones.

LA DIARQUÍA Y EL PODER DEL INCA

Hasta aquí hemos tratado las clases y jerarquía imperantes en el Tahuantinsuyu. Dentro de esa organización cabe estudiar la diarquía como modelo andino, y el desarrollo del poder del Inca. Al analizar la situación de los señores étnicos señalamos la dualidad en el mando de los curacas y presentamos los casos específicos de La Paz, Capachica y Lima, sobre los cuales existen documentos.

En los dos primeros casos el poder estaba compartido entre los señores de *hanan* y *hurin*, acompañado cada uno de ellos por su *yanapac* o ayudante. Sin embargo uno de los dos señores principales detentaba el poder máximo y era considerado como el jefe de la etnía. Con la creación del Estado inca, la estructura sociopolítica que ya existía permaneció y se conservó; la organización local se mantuvo, y con ello el sistema dual.

A los cronistas, fuente primaria para la historia inca, les resultó difícil dar una correcta interpretación de la información recibida o averiguada de los naturales. Más aún, como hombres occidentales, con un modo de pensar propio de su siglo, no tuvieron mayor apertura para situaciones diferentes a las de la península. Es por eso que sus relatos contienen tantas contradicciones y, por lo general, mencionan costumbres similares a las europeas, para posteriormente desdecirse describiendo situaciones distintas.

Gracias al gran número de documentos publicados en los últimos tiempos se puede disipar ciertas confusiones de esa "historia", que son repetidas constantemente por quienes no cotejan la información anterior con las nuevas fuentes. Por ejemplo, existió entre los cronistas la equivocada afirmación de que los *hatun runa*, u hombres del común, pagaban tributo al Inca y a sus curacas, error que ha sido aclarado por Murra al señalar que el llamado "tributo" consistía en prestaciones de servicio y no en una entrega de productos de sus parcelas de tierra. Con el valio-

so aporte de Murra (1975) se sentaron las bases para una mejor comprensión del sistema organizativo indígena.

Otras inexactitudes de los cronistas son las referencias que dan sobre las costumbres de la herencia de los cargos, las sucesiones al poder, la carencia de un cómputo anual para calcular los años vividos por los individuos, existiendo más bien una división poblacional por edades biológicas (véase lo referente a los *hatun runa*). Los españoles tampoco comprendieron la presencia de la dualidad en el comando de los ejércitos, de los curacazgos, y por ende del gobierno del Tahuantinsuyu. El constante elemento dual se convertía en una cuatripartición, como un modelo social indígena, y por ese motivo propusimos en un anterior trabajo la hipótesis de que el gobierno inca era una diarquía compuesta de la misma manera que los señoríos, es decir por dos personajes dobles, dos de Hanan y dos de Hurin.

La información sobre la cuatripartición no siempre es explícita, y no se haya expresada de manera directa en las crónicas sino como cuando un autor narra una situación indígena de forma desprevenida. Eso sucede con Molina, el Almagrista (1968: 68), al decir que en ciertas ceremonias el Inca acompañado por tres señores subía a una estructura que por su descripción parecer ser un *ushnu*, lo que confirma la cuatripartición.

En páginas anteriores hemos presentado la manifiesta necesidad andina de dividir el espacio en cuatro partes. En los tiempos iniciales, cuando Manco Capac arribó a Acamama, el futuro Cusco, existían cuatro barrios que, al asentarse definitivamente la fratría de Manco y estar en posesión de territorios mayores, se transformaron en cuatro señoríos principales. Luego, con la expansión inca, la cuatripartición tuvo que regirse ya no por curacazgos, espacios demasiado restringidos, sino por *suyu* para poder abarcar vastas regiones. Es así que se creó el Tahuantinsuyu que significa las cuatro regiones reunidas (*tahua*, cuatro; *ntin*, sufijo plural con una idea de unión entre sí; *suyu* parcialidad, en sentido amplio de región), sin que podamos precisar si se trató de una voz indígena usada antes de la aparición de los hispanos,

o si fue una composición posterior. Esa delimitación del espacio fue una necesidad para asentar el sistema sociopolítico; al crearse el Estado, continuó con la misma estructura que manifestaba desde sus inicios, es decir sobre la base del número dos duplicado.

Cuando tratamos el tema de la diarquía señalamos la dificultad que presenta la cronología de los reinados por lo confuso de las fuentes. Si confeccionamos una lista doble con los soberanos de *hanan* funcionando simultáneamente con los de *hurin*, como lo propone Duviols (1979), obtenemos un lapso muy corto de existencia, es decir que ese esquema corresponde tan sólo al auge de los incas. Esto indica nuestra ignorancia sobre el número de señores étnicos locales que había antes de la expansión. Aquella época sería la de los curacas incas que compartían el territorio con jefes de otras etnías, como por ejemplo Tocay Capac y Pinahua Capac.

La propuesta de este sistema dual en el orden político dejaría en la duda todo lo referente a los Incas anteriores a la guerra contra los chancas, y la "historia" arrancaría a partir del encuentro bélico con esta etnía.

Las excavaciones arqueológicas son muy escasas para el Cusco, y no dan una idea cabal del desarrollo de los grupos incas en el valle. En el futuro, debería ser una meta desentrañar los enigmas en torno a los inicios de la capital.

No faltan investigadores que declaran que toda la llamada "historia" inca es sólo un mito, pero entonces ¿quién o quiénes forjaron el Estado que los españoles vieron, conquistaron y destruyeron? ¿Todo aquello fue también un mito?

No se puede negar la presencia del Tahuantinsuyu, hay numerosos testimonios de indígenas que conocieron y sirvieron a Huayna Capac, cuyos padres a su vez lo hicieron con Tupac Yupanqui (Informaciones de Toledo, Levillier, 1940 t. II). Recordar tres generaciones no es tarea difícil o imposible, más aún cuando se cuenta con la ayuda de *quipu*, pinturas y cantares. Un factor adicional a tomar en consideración es la carencia de una preocupación indígena por la cronología y la exactitud frente a

los sucesos del pasado; esa necesidad parece ser un concepto del Viejo Mundo no compartida por los hombres de estas latitudes.

Como ya hemos señalado, existió la costumbre indígena de borrar la existencia de un gobernante cuya memoria era considerada innecesaria por sus sucesores, sólo permanecía entre los miembros de su *panaca*. Así se explica el ensañamiento de los generales de Atahualpa contra Huascar, la destrucción de la momia de Tupac Yupanqui y el asesinato de mujeres e hijos de Huascar.

Si bien en un principio se puede aceptar el funcionamiento simultáneo de los Incas de ambos bandos, no se puede hacer de ello una ajustada cronología. Se podía presentar el caso de un soberano longevo, como Pachacutec, y es natural que tuviese que gobernar con varias personas (sucesivamente) de la mitad opuesta. Por regla general las expectativas de vida eran cortas y se percibe situaciones semejantes entre los curacas (Referencia al señorío de Canta. Rostworowski 1978a). Como los Incas fueron en sus inicios simples curacas, podemos aplicar al señor del Cusco los datos de otros lugares: En la información documental, cuando se presentaban situaciones de este tipo se procedía a nombrar a un nuevo señor para suplir la vacante ocasionada por la muerte de un curaca, sin que el señor de la otra mitad fuera removido del cargo (ver Rostworowski 1978a; y 1977b sobre el curaca de Lurín Ica, Hernando Anicama).

El segundo tema de importancia para comprender la potestad del Inca es explicar el mecanismo por el cual se acrecentó su influencia. En los inicios del gobierno de Pachacutec, el soberano no tenía el dominio suficiente como para ordenar a los curacas vecinos aportar prestaciones de servicios para la construcción de depósitos, ni disponía de los productos agrícolas y manufacturados para colmarlos de "bienes". Para cumplir con su deseo, Pachacutec tuvo que recurrir a la reciprocidad, a los grandes dones entregados a los curacas, además de comer y beber con ellos (Betanzos 1968).

Sin embargo, cuando aparecieron los hispanos la situación se había transformado y el Sapan Inca ejercía una autoridad absoluta. ¿Qué había ocurrido en el lapso entre la derrota de los chancas y la llegada de Pizarro? ¿Cómo habían logrado los soberanos cusqueños ese cambio de actitud?

El factor principal fue la intimidación de los señores de las macroetnías, para lo cual el Sapan Inca usó diferentes medios. En primer lugar, el advenimiento de cada nuevo curaca local debía tener la aprobación del soberano; todo cacique díscolo, poco inclinado a la obediencia era removido del cargo y en su puesto nombraban a un personaje más sumiso.

Durante la expansión, cuando el Inca se veía obligado a usar de las armas en vez de la reciprocidad, el curaca vencido era llevado al Cusco para la celebración del triunfo y luego era ejecutado. Algunas veces, en su lugar era designado por señor un personaje de categoría social *yana* más obediente a la autoridad del Sapan Inca.

Algunos cronistas mencionan que todo curacazgo debía enviar uno de sus curacas duales a que habitase el Cusco, quien residía en la zona geográfica correspondiente a su región, de acuerdo a la cosmovisión que se tenía. Los caciques de mayor antigüedad integraban la órbita cusqueña y habitaban más cerca del centro. Un ejemplo de esta afirmación, como ya lo mencionamos, se halla en las Probanzas de don Gonzalo, curaca de Lima. Al tiempo de la fundación de la ciudad de Los Reyes el viejo Taulichusco era su curaca, mientras el segundo señor llamado Caxapaxa, residía en el Cusco (Rostworowski 1978a; 1981-82). La permanencia de los jefes "provincianos" en la metrópoli era una forma de mantenerlos como rehenes en caso de una rebelión, y respondían con su vida a cualquier intento de alzamiento.

Los métodos para amedrentar a las masas eran distintos a los aplicados a los señores. En una región sublevada, o poco segura, procedían a deportaciones de una parte de sus habitantes, enviándolos en calidad de *mitmaq* a zonas distantes, en donde se

veían rodeados por gente extraña y adversa de la población originaria, que había sido desplazada para hacerles un sitio.

En otras ocasiones, quizá cuando se trataba de prisioneros de guerra o de sediciosos, la gente removida pertenecía al *status* de *yana*, o sea que perdían todo contacto con sus ayllus. Sin embargo, al tiempo de la gran expansión territorial, la condición de los *mitmaq* se confundía con la de los *yana* debido a las enormes distancias que forzosamente desligaban a los *mitmaq* de sus pueblos y de sus ayllus de origen. De ahí el frecuente enredo que se encuentra en los documentos entre estas dos categorías sociales.

Se dio también el caso de un pueblo acusado de haber conspirado contra la salud del Inca por intermedio de los embrujos de una huaca. Las represalias no tardaron, mataron a toda la población masculina, dejaron con vida sólo a los niños y mujeres (AGI, Justicia 413).

El poder y el prestigio adquiridos por los Incas les permitió dominar y ejercer un control sobre los señores subalternos unidos a ellos por vínculos de parentesco y reciprocidad. Sin embargo, esta potestad del soberano, por grande que fuera, no tenía en su origen fundamentos sólidos ni durables porque no se asentaba en una verdadera integración de las macroetnías con el gobierno cusqueño.

Un último método para subyugar a los jefes y al pueblo era de tipo psicológico, y consistía en enviar al Cusco sus más importantes huacas. En la coyuntura de una rebelión, los pueblos alzados sabían que un castigo podía ser aplicado sobre sus ídolos y huacas.

El Estado inca no creó sentimientos de unión entre las macroetnías, ni llegó a integrar a la población del Tahuantinsuyu debido a que persistió el arraigo local, y prevaleció una conciencia regionalista. Los ayllus se cohesionaban en torno a sus propias huacas, a sus señores, con ellos se identificaban los hombres del común y no con los grandes, lejanos y temibles soberanos.

CAPÍTULO VII

Los recursos rentables del Tahuantinsuyu

Para abordar este tema es indispensable comprender que al no existir dinero en el Estado inca la riqueza debía apoyarse en la posesión de ciertos recursos que podían ser medidos y contabilizados. Con ellos el gobierno podía planificar sus posibilidades y hacer frente a sus necesidades. ¿Cuál podría ser ese patrimonio que le permitiera dominar y controlar los aspectos económicos y políticos?

A nuestro modo de ver se fundaba en el acceso a tres fuentes de ingreso: la fuerza de trabajo, la posesión de las tierras y la ganadería estatal. El resultado de estas tres tenencias se manifestaba en bienes acumulados en depósitos. Estos bienes en poder del Estado eran la riqueza más preciada pues significaba disponer de una serie de ventajas, siendo la principal la de controlar la reciprocidad, clave de todo el sistema organizativo andino, y que permitió no sólo la expansión territorial sino mantener el engranaje del régimen. Si un gobierno se encontraba, por cualquier motivo, carente de grandes cantidades de bienes acumulados no podía hacer frente a las exigencias administrativas ni a las constantes "donaciones" que la institución de la reciprocidad exigía.

En las crónicas consta el asombro de los españoles al ver los depósitos atestados de los más variados objetos manufacturados, sin contar con las subsistencias adecuadamente preservadas y numeradas en las cuerdas de los *quipu*. Los hispanos, con una

increíble inconciencia malgastaron lo que los naturales habían reunido y conservado con tanto esfuerzo.

En páginas anteriores hemos analizado el escaso poderío del curaca del Cusco cuando los chancas atacaron la ciudad. El Inca carecía de dominio sobre los señores vecinos para obligarlos a construir depósitos y a llenarlos de subsistencias. Fue el botín obtenido de los chancas lo que permitió a los cusqueños iniciar su auge, y con él gratificar a los señores comarcanos con "dones" y "dádivas" que marcaban el establecimiento de la reciprocidad y por ende de su superioridad.

LA FUERZA DE TRABAJO

El enorme interés del incario por tener acceso a la fuerza de trabajo está demostrado en los cómputos poblacionales que se regían por el ciclo biológico. Al ocuparnos de los *hatun runa* señalamos el hábito andino de clasificar la población por edades y por los trabajos asumidos en cada período de la vida humana, tanto en los varones como en las mujeres, siendo la etapa más importante la de los *aucacamayoc* con las *auca camayoc huarmi* pues eran la gran mayoría de la mano de obra disponible en el Tahuantinsuyu.

El segundo esquema que facilitaba las rápidas cuentas de los *quipucamayoc* para conocer el número de habitantes de un señorío era la división de las macroetnías en *pachaca* y *guaranga*. Es increíble que este gobierno, a pesar de no conocer la escritura, pudiera poseer cifras y estadísticas demográficas necesarias para cumplir sus objetivos. Los *quipucamayoc* o contadores sabían, gracias a sus *quipu* y sus ábacos, calcular la cantidad de moradores divididos por edades, y saber cuánta gente era posible retirar de una región para fines administrativos, como por ejemplo enviar *mitmaq* de una zona a otra, cubrir la *mita* guerrera o la edificación de los grandes centros administrativos, entre otros. Todo este sistema organizativo muestra la importancia de la fuerza de trabajo y las soluciones halladas para su contabilidad y provecho.

Murra (1975) postuló que el llamado tributo, entendiendo la idea dentro de un contexto español, no existió en tiempos prehispánicos, pues toda la utilidad de una parcela de tierra conferida a un *hatun runa* era suya.

En el ámbito andino el equivalente al tributo fue la fuerza de trabajo organizada por *mita* o turnos, ya sea para el ayllu, el curaca local, el señor de la macroetnía, las huacas, y durante el incario para el Estado. Mano de obra entregada para usufructo del beneficiario en cifras que iban en aumento de acuerdo con la categoría del favorecido.

Los Incas satisfacían a los señores étnicos con grandes regalos, quienes como compensación tenían la obligación de entregar al Estado fuerza de trabajo y las mejores tierras de un curazgo. ¿Hasta qué punto las dádivas compensaban el despojo hecho a los curacas en mano de obra y tierras? ¿Era un mero engaño para que estuviesen satisfechos; lo estaban realmente?

Es muy factible que un descontento latente existiera entre los jefes de las macroetnías, ¿qué habían obtenido con la expansión inca? Todos estos elementos debieron crear un desasosiego entre la clase dirigente "provinciana" y posiblemente fue una de las razones para el colapso tan repentino del incario.

La mita, reguladora de la fuerza de trabajo

La *mita* o prestación de servicios rotativa es un concepto muy andino que se empleó para efectuar trabajos ordenados cíclicamente en un determinado momento. Toda obra contenía la idea de *mita*, de repetición a su tiempo, de ahí que trabajos muy diferentes fuesen ejecutados bajo el sistema de prestaciones rotativas.

Esta forma andina de prestación de servicios se realizaba a diversos niveles en un mismo ayllu: para las faenas comunales, para labrar las tierras del curaca y de la huaca del lugar, pero

también en ayuda del jefe de la macroetnía. Durante la hegemonía inca las tierras del Estado y las del Sol se trabajaban por medio de la mita y de la minka, en son festivo, con música, cantos y comidas a expensas del beneficiario, lo que aligeraba las faenas.

La *mita* agraria era distinta a la *mita* pesquera, y cada uno de estos grupos laborales no intervenía en las ocupaciones del otro. En el señorío de Chincha los pescadores sumaban diez mil y entraban al mar por turnos, el resto del tiempo se regocijaban bailando y bebiendo. Los españoles los tildaron de ociosos y borrachos porque no salían al mar a diario y todos juntos.

Hemos mencionado en diversas ocasiones a la *mita* guerrera, que sacaba hombres de los ayllus para formar los ejércitos estatales. Todo trabajo en el mundo andino se cumplía como una prestación rotativa, ya sea para la atención de los tambos, los caminos, los puentes, el cuidado de los depósitos, y demás.

En cuanto a la *mita* minera, ésta se cumplía como las demás, a nivel de ayllus, del señor local y en última instancia del Estado. El término *mita* va más allá de un sistema organizativo del trabajo, conlleva cierto concepto filosófico andino de un eterno retorno. Las constelaciones de las Pléyades, llamadas por los españoles como Cabrillas, llevaban el nombre de *oncoy* —enfermedad— cuando la *mita* lluviosa, y de *colca* —depósito— en la época de cosecha y de abundancia; las estaciones se dividían en *mita* seca y *mita* lluviosa. La *mita* diurna sucedía a la nocturna en una repetición que reflejaba un ordenamiento del tiempo que los naturales conceptuaban como un sistema organizativo cíclico de orden y de caos.

LA TIERRA

La tierra era uno de los bienes más estimados en el Tahuantinsuyu y su propiedad seguía los patrones andinos de la posesión.

Los cronistas afirmaron que las tierras se dividían en tierras del Inca, del Sol y de los *hatun runa* o gente del común, pero

este esquema resulta demasiado escueto para conceptos que son más complejos y diversos, como lo veremos a continuación en detalle.

Tierras del Inca o del Estado

Esta designación comprende, en primer lugar, a las tierras del Estado en general situadas en todo el Tahuantinsuyu; en segundo lugar, las tierras de los ayllus reales y de las *panaca* ubicadas en los contornos de la capital y, por último, a las tierras adjudicadas a un determinado soberano en calidad de propiedad privada, cuyos productos eran las rentas personales del Inca a diferencia de los ingresos estatales.

Una clara distinción se impone entre cada una de estas tenencias, y antes de detenernos en las tierras estatales es imprescindible averiguar cómo se manifestaba la tenencia de la tierra entre los señores de las macroetnías antes del advenimiento de los incas.

Ya dijimos que el tributo no existió como una entrega de productos de la parcela del hombre común sino como prestaciones de servicios. Dicho en otras palabras, la falta de dinero era reemplazada por la fuerza de trabajo empleada en tierras de quienes debían recibir un tributo, podía ser el Inca, un señor étnico o una huaca.

A través de documentos de archivos sabemos que todo curaca tenía chacras designadas según la función que desempeñaba, y que eran cultivadas por *mita* entre los habitantes locales. Como ejemplo citaremos lo que sucedía en los pequeños curacazgos de Macas y Guarauni, sujetos a la macroetnía collec. Preguntados los indígenas por visitadores españoles, en 1571, sobre las tierras cacicales, contestaron que el curaca del lugar percibía los productos de cinco chacras, una de maíz, además de otras de camote (*ipomea batata*), yuca (*manihot esculenta*), ají (*capsicum sp.*) y coca (*erytroxylum sp.*), todas ellas trabajadas por turnos (Espinoza 1963: 64).

No solamente el cacique subalterno, digamos de *pachaca* (cien), disponía de tierras cacicales, sino los grandes señores de las macroetnías gozaban del privilegio de tierras diseminadas en todo el territorio bajo su jurisdicción de acuerdo con su categoría y poder. Esto puede ser confirmado con las tierras que el señor de todas las *guaranga* de Huarochirí poseía en Quivi, en el valle medio del río Chillón, lugar muy distante de la capital de la etnía. Lo mismo sucedía en el caso del curacazgo de Collec, donde su señor, el Colli Capac, disfrutaba de tierras en el pequeño curacazgo yunga de Quivi, comprendido dentro de su jurisdicción y hegemonía. No se debe confundir esta tenencia con los enclaves o archipiélagos. La presencia de la gente de Huarochirí en Quivi, en calidad de *mitmaq*, fue consecuencia de la conquista del curacazgo de Collec por el Inca.

Cuando se efectuó la dominación cusqueña, una de las primeras medidas adoptadas fue la designación de tierras estatales en las que trabajaba gente local por turnos, y era obligación del curaca proveer mano de obra necesaria y vigilar su cultivo. Visitantes enviados desde el Cusco aparecían regularmente y ordenaban el almacenamiento de los productos, decidiendo si debían ser enviados a la capital o a los centros administrativos. El hábito indígena de señalar tierras estatales en cada curacazgo conquistado es confirmado en una *Información Secreta* hecha para el Consejo de Indias por el licenciado Joan de Obando, el 2 de enero de 1568. En dicha información se decía que los incas tenían sus tierras en cada provincia trabajadas por los naturales de la región, lo cual era considerado como un tributo. Todo lo cosechado en dichos campos era depositado en los almacenes estatales (Archivo British Museum Spanish documents, N° 33983). La antigua costumbre de que cada curacazgo separe una parte de sus tierras para el Inca y que sea cultivada por la comunidad confirma lo expresado líneas arriba (RAHM A-92).

Otros ejemplos son las tierras llamadas de Guaynacapa en Macas, en el valle del río Chillón, en ellas cultivaban coca para el Inca, y las muchachas de la comunidad tenían por obligación

cosechar las hojas (Espinoza 1963: 64 y 67). Una declaración en el mismo sentido dieron los naturales del repartimiento de los chupaychos, al decir que llevaban a Huanuco Pampa el maíz producido en: "este valle en tierras del ynga" que ellos beneficiaban (Ortiz de Zúñiga 1967, t. I: 25).

Más información sobre tierras del Inca diseminadas en los pequeños curacazgos es nombrada en detalle en las visitas efectuadas en 1549 y 1553 al señorío de Canta. En cada uno de los pueblos principales los indígenas respondieron sobre la existencia de tierras estatales (Rostworowski 1978a, apéndice II): En el ayllu Canta, dijeron que había 19 chacras pequeñas de papa y de *caby* (*caui*, oca; *Oxalis tuberosa*), y otra de maíz. Los habitantes de Causso manifestaron no tener tierras del Inca por ser región muy alta, y sólo cultivar *maca* (*lepidium meyenii*). En Carcas dijeron que al Inca pertenecían diez chacras pequeñas; en Racas, el Estado poseía dos chacras de papa y *caby* y dos de maíz. En Yaso cultivaban "una quartilla de sementera de maíz" (ibídem: 243). En la parcialidad de Locha, cuatro eran las chacras de maíz del Inca; en Pinche las tierras del soberano correspondían a la medida andina de una *mati* y otro de papas. En Ayas sólo trabajaban una chacra de maíz; en Urco, el campo medía media fanega de maíz; en Lachaque sólo había media fanega, en Copa la respuesta fue negativa; en Isquibamba las mencionadas tierras correspondían a media fanega de maíz. Sobre Quiso y Cararua Ayllo no hay referencias; en Carua se trabajaba media fanega de "sembradura" de maíz y otra de papas; en Bisca el Inca poseía tres chacras de "sembradura" de fanega y media de papa y otras dos de maíz.

Lo anterior es una muestra de la tenencia de las tierras del Inca en un pequeño curacazgo, y la existencia en cada ayllu de parcelas estatales. A medida que el Estado inca se extendió sus necesidades también fueron en aumento, tuvo que encararse, entonces, el problema de una mayor producción agrícola y por lo tanto de mayores tierras.

Una primera medida fue incrementar las tierras designadas al Inca. Una evolución de esto se manifiesta en la Relación de Chincha de Castro y Ortega Morejón (1974/1558), en donde se nombra al general Capac Yupanqui como el primer cusqueño que apareció en dicho señorío y que se limitó a establecer la reciprocidad entre el Cusco y Chincha. Años después llegó Tupac Yupanqui con su ejército, y entre las imposiciones ordenadas señaló tierras estatales; lo mismo hizo a su tiempo Huayna Capac con nuevas demarcacines de tierras, es decir que se produjo una ampliación de los campos pertenecientes al soberano.

La presencia inca en una "provincia" consistía en señalar en cada *guaranga* y en sus *pachaca* las tierras para el Inca cultivada por gente del lugar (ibídem: 101). Los frutos y las cosechas se remitían ya sea al Cusco, a Jauja o a Pachacamac, según las indicaciones de los administradores estatales (ibídem).

Una noticia semejante se halla para el valle del río Chillón en la costa central, en Quivi. El primer soberano que apareció por la región fue Tupac Yupanqui, quien se adueñó de las plantaciones de cocales y ordenó fuesen cultivadas por *mitmaq*. Durante el gobierno de Huayna Capac las tierras del Inca se acrecentaron y también su mano de obra. En este caso, por carencia de fuerza de trabajo local, los *mitmaq* reemplazaron a la gente del lugar. En Quivi, la población original quedó diezmada en una acción punitiva después de que sus habitantes conspiraron contra la salud del Inca por intermedio de los hechizos de una huaca. Descubiertos, el curaca y sus hombres fueron enviados al Cusco y ejecutados. Al quedar el pueblo sin varones, el Inca otorgó las tierras a *mitmaq* vecinos, fieles al soberano (AGI, Justicia 413).

La situación en Cochabamba fue similar a la que hemos citado más arriba. Cuando Tupac Yupanqui conquistó la región se atribuyó "ciertas chacras", y procedió a una primera designación de *mitmaq* para cuidar de las fronteras. Con el advenimiento de Huayna Capac, el Inca ordenó el traslado masivo de pobladores, aproximadamente catorce mil *mitmaq* para intensificar la agricultura en tierras estatales. Tal fue la solución hallada por los incas para incrementar la producción agrícola y obtener de ese modo mayores ingresos. El gobierno sufría constantes presiones para aumentar sus bienes de subsistencia para mantener el engranaje de tan dilatado Estado (Wachtel 1980-81).

Las noticias expuestas indican que las tierras estatales podían ser trabajadas de muy diversas maneras. Cuando se trataba de pequeñas parcelas, situadas en cada ayllu de un curacazgo, los *hatun runa* cuidaban de ellas. Al aumentar su volumen y transformarse en una producción en gran escala faltó por lo general mano de obra local, y esa carencia fue suplida por el traslado masivo de una población de *mitmaq* para las faenas agrícolas. En las haciendas privadas de los soberanos se mantuvo la fuerza de trabajo ya mencionada, además de un número más o menos grande de *yana*.

Es posible que un modelo de tenencia de tierra distinto al inca existiera en la costa, y debería ser motivo de mayor investigación en archivos.

Hay referencias de que en ciertos valles costeños, como por ejemplo Piura, toda la tierra pertenecía al señor étnico, quien a su vez la repartía entre los hombres del común a "manera de arrendamiento". En compensación los *runa* quedaban obligados a entregar parte de las cosechas a su señor (Relaciones Geográficas de Indias 1885, t. II: 240). Algo similar sucedía en el valle de Chincha y de Huarmey (Rostworowski 1977a: 39-40). Pruebas de la existencia de dicho sistema de "arriendo" son las voces mencionadas en el *Lexicón* de fray Domingo de Santo Tomás (1952):

cacay	alcauala o tributo juntar
cacani, gui o cacacuni, gui	contribuir con tributo
cacac	el que contribuye

En cambio, el diccionario de González Holguín (1952) no contiene ninguna palabra relativa al "tributo" o tasa, hecho que

apoya la hipótesis de que en la costa el sistema de tenencia de la tierra era distinto al cusqueño.

Tierras privadas de los Incas

Veremos ahora las tierras de los ayllus reales y de las *panaca* que se hallaban en los alrededores de la capital. Pachacutec Inca Yupanqui después de su triunfo sobre los chancas dispuso despoblar el contorno del Cusco para proceder a una nueva distribución de las tierras, seguramente para premiar a los que le habían ayudado en la guerra.

Las crónicas, pero sobre todo los documentos de archivos, así como los libros de la Real Hacienda del Cusco (Archivo General de la Nación - Lima) y los Libros Parroquiales mencionan las tierras en poder de los diversos ayllus de los nobles cusqueños. Se puede reconstruir los lugares habitados por ellos. Sin embargo, esta distribución de tierras dejaba a los soberanos supeditados tan sólo a los bienes de sus propias *panaca*, sin una hacienda particular. Es posible que el establecimiento de la propiedad privada correspondiera sólo a los últimos soberanos, debido a la limitada expansión anterior del curacazgo del Cusco.

Estas haciendas comprendían tierras de cultivo y también *moya*, o pastos, donde se criaban los rebaños de un Inca. La primera mención a tales haciendas reales la hallamos en varios documentos, que fueron confirmados en uno referente al Repartimiento de doña Beatriz Coya, hija de Sayri Tupac (Rostworowski 1962 y 1970a).

En dichos testimonios se mencionan las propiedades de Viracocha Inca en Caquia y en Jaquijaguana; Pachacutec tomó para sí Tambo (Ollantay Tambo) y Pisac; Tupac Yupanqui se adueñó de Chinchero, Guaillabamba y Urcos; Huayna Capac se posesionó del ubérrimo valle de Yucay y de Quispi Guanca; por último Huascar tomó para sí Calca y Muyna.

En el documento del repartimiento de la Coya Beatriz se dice que la hacienda de Huayna Capac fue trabajada por gente del lugar, además de *mitmaq* y de *yana* (Rostworowski 1970a: 230). En cuanto a la de Tupac Yupanqui, aún existen en Chinchero unos ayllus llamados Yanacona. Era más conveniente para el soberano la presencia de gente *yana* con la cual no le ataban vínculos de reciprocidad.

Es sorprendente que las Coyas o reinas tuviesen acceso a la propiedad privada. En los testimonios se mencionan las tierras que pertenecieron a Mama Anahuarque: "muger que fue en su ley de Ynga Yupanqi, Señor que fue destereyno" (Rostworowski 1962). Lo interesante es que los bienes de la *Coya* los heredaron sus "sobrinos" y no la *panaca* de su marido. Muy poco es lo que sabemos aún sobre el sistema de la herencia en el mundo andino, tema acerca del cual hay mucho por investigar.

Para concluir, podemos decir que la distribución de las tierras estatales y su tenencia siguieron el mismo modelo que las poseídas por los señores étnicos; la diferencia consistía en tener una distribución a nivel del Tahuantinsuyu. En cuanto a las tierras privadas que se situaban en las cercanías del Cusco, a la muerte del soberano pasaban a propiedad de la momia real, pero en realidad permanecían en manos de su correspondiente *panaca*.

Tierras de las huacas

Era una costumbre establecida desde tiempos muy antiguos en el ámbito andino que cada huaca por pequeña que fuese tuviera aunque sea un pedazo de tierra, cuyo usufructo sirviese para las ofrendas, y sobre todo para la preparación de bebidas para los asistentes a las celebraciones de sus ritos y fiestas. Los documentos sobre la extirpación de la idolatría informan ampliamente sobre el particular, encontramos en los testimonios todo un sistema de tenencia de la tierra aplicado a los ídolos menores, similar pero ampliado para las huacas importantes con la diferencia de que estas últimas tenían haciendas más dilatadas, incluso en distintos lugares y valles, tal era el caso de Pachacamac.

En una carta de Hernando Pizarro dirigida a la Real Audiencia de Santo Domingo (Fernández de Oviedo 1945, t. XII) decía que la "mezquita" de Pachacamac recibía el "tributo" de toda la costa y eran junto con el santuario del Sol, en el lago Titicaca, los dos templos más importantes del Tahuantinsuyu. La gran influencia religiosa de Pachacamac permitió que el templo perdurase a través del tiempo, y su famoso oráculo debió de contribuir a su fama. En algunas crónicas y testimonios indígenas hay referencias a los llamados "hijos" o "mujeres" de la huaca en muy distintos parajes. Así, en Mama habitó, según Dávila Briceño, la mujer de Pachacamac (Relaciones Geográficas de Indias, t. I, 1881); también Avila (1966: 59) nombra a un "hijo" del dios establecido en la quebrada de Lurín, mientras Santillán cuenta de la existencia de varios "hijos uno de los cuales habitaba Chincha, un segundo vivía en Mala y un tercero en Andahuaylas" (Santillán 1927: 3; Rostworowski 1970b, 1977a).

En el antiguo libro de Cabildo de la Villa de Cañete estaban señaladas las dehesas municipales, y entre los campos referidos mencionaban unas chacras pertenecientes a Pachacamac, situadas en Cuyba (Angulo 1921: 42). A la fecha existe una acequia llamada de Pachacamilla en la hacienda Siuba (Rostworowski 1978-80).

Estas noticias acerca de tierras otorgadas a las huacas explican la orden dada por los Incas de designar tierras para el Sol, y este mandato no debió causar sorpresa por ser una costumbre andina. Se repetía para con el culto el mismo modelo mostrado en las tierras de los curacas y posteriormente en las del Estado. Naturalmente que dichas chacras podían ser mayores o menores, según las circunstancias, pero el principio era el mismo.

En general, las tierras de la huacas eran trabajadas por la gente local; sin embargo, las tierras de algunos dioses principales y también las del Sol podía poseer *mitmaq* y *yana* para cultivar sus campos en el caso que fuesen extendidos. Un gobernante cusqueño podía gratificar a una huaca con nuevas dotaciones de tierras y de servidumbre, como reconocimiento de servicios

prestados, o por un oráculo emitido acertadamente. Un ejemplo es la huaca de Copacabana que goza de numerosos servidores de la categoría de *mitmaq*. Podemos también citar un caso sobre la universalidad de las tierras solares, pues en un diminuto curacazgo como el de Guancayo, en el valle medio del río Chillón, existía una huerta del Sol con plantaciones de cocales, en donde ofrecían las hojas verdes al astro, quemándolas (Espinoza 1963: 63).

Tierras del ayllu

Cada ayllu poseía sus propias tierras de cultivo, sus pastos y también sus aguas. Los cronistas informan que todo hombre del común poseía un *tupu* de tierra, y con cada nuevo hijo le era aumentada su parcela. Sin embargo el *tupu* como medida de área tenía una extensión relativa, pues se contemplaba la calidad de la tierra y el tiempo necesario para su descanso. Dicho en otras palabras, se trataba de una medida relativa que variaba en su extensión, pero era suficiente para la alimentación de una pareja (Rostworowski 1960 y 1981d).

Los miembros de los ayllus conocían sus linderos y por lo general sus hitos eran cerros, ríos, quebradas y a veces acequias. En los documentos de archivos se mencionan tales mojones.

La tierra como remuneración a servicios prestados

En este capítulo sobre la tenencia de la tierra no podemos dejar de mencionar un caso hallado para la costa, en el cual la tierra podía reemplazar el dinero como retribución por un servicio otorgado.

Cuando el curaca de Mala necesitaba de mayor fuerza de trabajo para realizar obras especiales, como la limpieza de ciertos canales hidráulicos o el desaguar de una laguna pesquera, solicitaba la colaboración del vecino curaca de Coayllo, habitante del valle de Asia, y a cambio la facilitaba temporalmente, y a título

de retribución, el uso de ciertas tierras (BN, A-199). Este préstamo eventual es muy significativo y no debe confundirse con los "archipiélagos" o los enclaves. Es posible que en otros lugares también se usara la tierra como recompensa por un favor recibido, el ejemplo de Mala nos sirve para adelantar tal hipótesis.

Una situación especial se dio entre el curaca serrano de los guambos y el señor costeño de Jayanca. En efecto, el jefe serrano exigía del señor yunga "un rescate" por el agua que bajaba de las quebradas altas e irrigaba las sedientas tierras costeñas (Espinoza 1975: 271). Más información sobre los derechos acuíferos y el "pago" por el recurso hídrico se encuentra en un documento de Túcume de 1566. Se trataba de las quejas de dos principales, elevadas ante el visitador y oidor Gregorio González de Cuenca por el exceso de "tributo" que ambos debían remitir a un tercer señor por el agua de un canal secundario que irrigaba sus tierras (AGI, Justicia 458, fol. 2013r).

Es posible que el jefe de la macroetnía costeña exigiera de los dos principales subalternos suyos alguna forma de retribución por el usufructo del agua, y su imposición era una manera de recuperar el "pago" expresado en palabras castellanas. Alguna luz sobre este problema nos da el expediente nombrado líneas arriba sobre la retribución del curaca de Mala para con el de Coayllo por una ayuda en fuerza de trabajo. De ser exacta nuestra sugerencia, en ciertos casos se usó la tierra como una forma de pago en préstamo temporal para cubrir una deuda contraída. No es posible suponer que, de igual manera, el "tributo" del cacique de Jayanca consistiese en un otorgamiento por tiempo limitado de tierras en la zona yunga para ser cultivadas por gente serrana.

Golte (1972), en una interesante visión sobre el trabajo a través del idioma quechua del siglo XVI, encuentra el vocablo *arimsa* para expresar "una relación de prestación mutua, en la cual una parte da la tierra y la otra el trabajo", pero en este contexto se indica también que el usufructo era repartido entre las dos partes. En esta última acepción de la palabra existe, como ya señalamos, una relación que hace referencia a que toda la tierra pertenecía al señor étnico y él la repartía a la gente del común.

La territorialidad discontinua

El concepto de territorialidad en el ámbito andino tuvo sus particularidades que no podemos, por ahora, explicar, pero que se manifiesta en diversos documentos.

Las nociones menos estudiadas y más difíciles de entender son las ideas de espacio y de territorio. Según Godelier (1978:17) se llama "territorio" a la porción de la naturaleza y el espacio que una sociedad reclama como el lugar donde sus miembros encuentran en permanencia las condiciones y los medios materiales necesarios para su subsistencia. Las formas de propiedad de un territorio son parte esencial de lo que llamamos la estructura económica de una sociedad y que constituye la condición "legal", o por lo menos "legítima", de acceso a los recursos y a los medios de producción.

En algunos documentos hallamos información sobre la tenencia dispersa y discontinua de las tierras de los ayllus, o de las *pachaca*, interfiriendo las chacras de unos ayllus en tierras de otros y en un mismo microclima, sin explicación alguna a la situación.

Tenemos el caso concreto para el curacazgo de Acarí en la visita realizada en 1593 (Visita Acarí 1973; Rostworowski 1982). Se desprende del testimonio que las parcelas individuales de sus habitantes estaban diseminadas tanto en el valle de Acarí como en el vecino valle de Yauca. Sin embargo esta dispersión de tierras era sólo para los ayllus originarios a diferencia de la tenencia aglutinada y en bloque de los campos de los *mitmaq*.

En Acarí se observa que las parcialidades de Anansaya y de Urinsaya no poseían lugares diferentes unos de otros, el mismo caso se halla en la visita y composición de las tierras realizada en 1594 en el valle de Ica (Guillén y Guillén 1963). A una conclu-

sión similar llegó Gabriel Martínez (1981) en su análisis de las mitades mencionadas en la Visita de Chucuito (1567/1964).

La más resaltante discontinuidad territorial se encuentra en Cajamarca, en la visita de 1571-1572 y 1578 a dicha región. Allí las *pachaca* y *guaranga* poseían chacras diseminadas en lugares pertenecientes a otros ayllus, en un aparente desorden, sin que podamos hallar una regla o un motivo para ello (ver Rostworowski y Remy 1992).

Camino (1980: 28), en su estudio sobre la estrategia de subsistencia andina, ha investigado en Cuyo-Cuyo (Sandia, Puno) y encuentra que el sistema agrícola tradicional tiene la preocupación de minimizar los riesgos, y por lo tanto trata de obtener seguridad en el abastecimiento de alimentos.

Esa preocupación no sólo se expresaría en términos de verticalidad, sino en términos genéricos de "diversificación". Así, primaría un sentido de horizontalidad en la distribución anual de tierras a las familias campesinas que, de ese modo, tendrían acceso a diferentes tipos de suelos y de cultivos. Esto explicaría la territorialidad discontinua.

Todas estas noticias prueban la necesidad de mayores investigaciones en torno a los diferentes modelos de tenencia de la tierra en el ámbito andino. Una revisión de los documentos de archivos para distintas regiones aportará en el futuro una visión más precisa del problema.

Antes de abandonar este tema se podría comparar el desarrollo agrícola andino frente al de Europa. Allí el conocimiento del acero y del hierro permitió mejorar notoriamente las herramientas y conseguir así la especialización en los cultivos.

En el Perú prehispánico los artefactos de labranza permanecieron rudimentarios, en la sierra se roturaba la tierra con la *chaqui taclla*, arado de pie, mientras en la costa se empleó la pala llamada *llampa*, voz transformada en el moderno peruanismo de lampa.

Al establecer semejanzas no se puede obviar los distintos medio ambientes, por ejemplo el trabajo y el rendimiento en los

fértiles y llanos suelos de la Beauce en Francia y las tierras serranas acosadas por la altura, las fuertes gradientes de sus múltiples quebradas, las frígidas punas o los desiertos costeños.

Los hombres andinos con sus escasos utensilios necesitaron de mucho ingenio para vencer las dificultades ambientales, y mostraron poseer bastante inventiva. Esta afirmación está demostrada en los esfuerzos actuales para revivir la antigua tecnología prehispánica con el fin de aplicarla a la moderna agricultura.

En las fragosas quebradas se construyeron andenes irrigados por todo un sistema de canales acuíferos, que no sólo impedían la erosión de los suelos sino que aumentaban y mejoraban las áreas cultivables. Aún existen miles de andenes no utilizados, hoy mudos testigos de todo el esfuerzo del hombre andino por incrementar las tierras laborables (Araujo 1986a y 1986b).

En las elevadas tierras, alrededor del lago Titicaca (3,803 m.s.n.m.) los indígenas idearon la creación de camellones, llamados *waru-waru*, que cubren un total de 82,056 hectáreas (Erikson 1986). La variedad de esos elevados campos es impresionante considerándolo la cronología de sus orígenes y de las culturas que los forjaron. Se estima que el sistema se inició en 1000 a.C. y permitió unir una economía de pastoreo de camélidos junto con el cultivo de tubérculos (*Solanum sp.*) y diversos *chenopodium*. Los *waru-waru* consisten en largas hileras de camellones entre los cuales se cultivan y protegen las variedades de plantas adaptadas a la gran altura.

Otro sistema igualmente impresionante son las *qocha* (Flores Ochoa y Paz Flores 1983; Rozas 1986) usadas también en la puna a 3,883 m.s.n.m. y que se hallan en una planicie de unos 256 km^2. Son depresiones o lagunillas de forma regular que almacenan el agua de las lluvias, y en cierto modo venían a ser chacras hundidas (Rozas 1986: 113). En estos estanques artificiales se practica una agricultura de secano y tienen una dimensión que varía desde pequeñas *qocha* hasta las que alcanzan 3,800 m^2. Poseen un canal de desagüe por donde manejan las

aguas. Las *qocha* siguen siendo utilizadas por los campesinos y en ellas cultivan la mayoría de sus alimentos, su conservación no sólo sirve para humedecer los suelos sino para abrevar los animales y para uso doméstico. Existe toda una tecnología apropiada para el uso de las *qocha* y nos remitimos a los autores mencionados.

En la costa diversos sistemas hidráulicos permitían cultivar los deltas de los valles y parte de los desiertos adyacentes. Para conseguir esos adelantos técnicos los indígenas hicieron gala de profundos conocimientos de hidráulica, obtenidos gracias a la observación y a la aplicación de soluciones a los problemas que se les presentaron. Al mencionar el sistema hidráulico costeño, su utilización y aprovechamiento no podemos omitir el régimen de "hoyas" y su tradicional agricultura que aumentaba las áreas agrícolas en zonas de desierto empleando el agua que afloraba de la capa del subsuelo (Soldi 1982). Con todos estos conocimientos lograron, a pesar de la carencia de herramientas sofisticadas, mayor producción alimenticia de la que se obtiene en la actualidad. Las áreas cultivadas eran más extensas y se aprovechaban, según los informantes de Avila, hasta las tierras más próximas a los precipicios; un mayor trabajo y una especial dedicación compensaban la falta de herramientas.

Los cronistas no hallaron poblaciones hambrientas o mal nutridas porque en aquel entonces la agricultura gozaba de todo el apoyo y el esfuerzo de la fuerza de trabajo. Es el motivo por el que hoy existe una revalorización de la tecnología andina, de la cual las generaciones presentes y futuras tenemos mucho que aprender (Araujo 1986a y 1986b).

LA GANADERÍA

Los camélidos jugaron un papel muy importante en el desarrollo de las culturas andinas, sobre todo en las tierras altas donde sólo

se cultivaban las plantas adaptadas a la gran altura y donde los recursos alimenticios eran limitados.

Las dos especies domesticadas, la llama (*Lama glama*) y la alpaca (Lama paco), eran llamadas por los españoles "ovejas de la tierra"; otras dos especies silvestres fueron la vicuña (*Lama vicugna*), y el guanaco (*Lama guanicoe*). La primera era muy estimada por su lana sedosa, por lo cual era cazada en los *chaco* para su esquila y luego dejada en libertad para no disminuir su número. El guanaco, en cambio, era objeto de caza y estimado por su carne.

No hubo en el ámbito andino un animal tan útil como la llama, sus usos fueron múltiples: su lana se empleó para las prendas comunes llamadas *abasca*, junto con el algodón en la costa fueron las fibras de la ropa de la gente común, mientras que la lana de vicuña y de alpaca se usó para confeccionar los textiles más finos y lujosos llamados *cumbi*.

La carne de llama secada al sol y deshidratada tenía la ventaja de conservarse fácilmente y se almacenaba en los depósitos en forma de *charqui*. Igualmente la consumían fresca y de ello hay evidencias arqueológicas. Existía la costumbre de sangrar a los animales por una vena de la quijada, y con la sangre preparaban un potaje especial; es posible que fuese una costumbre del Collao, pues en el diccionario aymara de Bertonio (1956) encontramos la voz *suu villa* dada a la sangre recién sacada del animal para la alimentación (Rostworowski 1970b y 1977).

De los cueros de los pescuezos de los camélidos confeccionaban el calzado andino, y artesanos especializados fabricaban las sandalias para el Inca (Rostworowski 1977a: 135). El resto del cuero era usado en cuerdas y ataduras de diversa índole. La bosta, o excremento seco, era un buen combustible, muy útil en las tierras altas carentes de árboles y leña.

Aparte de los usos mencionados hasta aquí, las llamas eran estimadas como animales de carga, uno de los motivos de la presencia de extensos rebaños estatales necesarios a la economía del Tahuantinsuyu. Por último, también hubo un empleo de ca-

mélidos por motivos religiosos, es decir la de ofrendas a las huacas, y también para los augurios. Guaman Poma (1936, foja 88) dibuja y describe el modo de sacrificar dichos animales, haciendo un corte al lado del corazón el sacrificador extraía con su mano el palpitante corazón. Quizá de haber existido camélidos en México los sacrificios humanos no hubieran sido tan numerosos.

Los documentos sobre extirpación de idolatrías contienen abundante información sobre dichos sacrificios. Los cronistas se refieren a la ceremonia de la *callpa* que se efectuaba para conocer el futuro. Antes de morir, Huayna Capac ordenó a los sacerdotes realizar un vaticino para averiguar cuál de sus dos hijos, Ninan Cuyuchi o Huascar, sería el más venturoso.

Los informantes de Avila contaron de una ceremonia en honor de Pariacaca y de los funestos presagios vistos por un sacerdote de origen llacua, quien predijo el fin de los dioses andinos.

Los hatos de camélidos

Acosta (1940, lib. IV, cap. 4) menciona la división de los hatos de camélidos por los colores que tenían, habia blancos, negros, pardos y *moromoro*, como llamaban a los de varios colores. Además, el cronista decía que los colores se tomaban en cuenta para los diversos sacrificios, de acuerdo con sus tradiciones y creencias.

Garcilaso de la Vega (1943, t. I, lib. V, cap. X) añade que en los rebaños cuando una cría salía de color distinto, una vez crecido lo enviaban al hato que le correspondía. Esta división por tonalidades facilitaba la cuenta de los *quipu* o cordeles numéricos que conservaban el mismo color que el de los animales que contabilizaban (Flores Ochoa 1981; Palacios Ríos 1981).

La posesión de hatos de camélidos y de los pastos necesarios siguió las mismas pautas indicadas anteriormente para la tenencia de la tierra. Los ayllus situados en la sierra disponían, cada uno de ellos, de pastos para sus animales, entre los cuales se hallaban también los animales personales de las parejas de *hatun runa*. De igual manera, existían las dehesas de los curacas locales, de los grandes señores de las macroetnías, de las huacas, y por último las *moya* o pastos especiales del Inca.

En Sucyahuillca, lugar situado en las alturas del pueblo de San Damián, en el actual departamento de Lima, pastaban unos rebaños de Pachacamac usados seguramente para los sacrificios. Los pastores de tales hatos eran *yana* del ayllu Yasapa, pertenecientes al grupo serrano de los yauyos (Avila 1966: 141). Grandes extensiones de las punas estaban consagradas a los rebaños del Sol, que por lo general eran blancos, sin contar con los animales del Estado.

La visita de Garci Díez de San Miguel en 1567 (1964) a la "provincia" de Chucuito es un excelente documento que contiene información sobre la riqueza de dicha región en tiempos prehispánicos, zona hoy completamente pauperizada debido al uso indiscriminado del recurso ganadero.

Un hombre del común podía poseer mil cabezas de camélidos (Ibid.: 43), y si vemos todo el aprovechamiento que se obtenía de cada llama, efectivamente el bienestar debía ser la regla para todos los habitantes del altiplano. Por su parte un señor principal, como don Juan Alanoca, poseía cincuenta mil animales.

En la visita mencionada se anotó la cantidad de "ganado de la tierra" en algunas parcialidades. Por ejemplo, en Juli, a pesar de la merma sufrida en los hatos, como consecuencia de la conquista y las guerras civiles entre los españoles, aún contaban con 16,846 cabezas, hembras y machos. En Pomata se halló 36,000 camélidos y en Zepita 2,347 (ibíd.: 122-123), cifras muy rebajadas comparadas con las prehispánicas, cuando los pastos ya no alcanzaban para sostener tanto ganado.

Murra (1964: 423) hace notar que durante la segunda mitad del siglo XVI el ganado era fácilmente trocado por efectivo u otros bienes, tanto en la economía andina como en la europea. Los españoles se asombraron de hallar en una región aparente-

mente inhóspita a una población bien alimentada y bien vestida, con los signos exteriores de la riqueza.

No sólo fueron los señoríos de la zona del Collao y lacustres los únicos que daban un gran énfasis en la cría de camélidos. En toda la sierra, de sur a norte del Tahuantinsuyu existieron grandes rebaños. Entre 1533 y 1534 el señor huanca de Hatunsaya proporcionó a los españoles más de cincuenta mil cabezas de ganado para el transporte de armas y de víveres para los ejércitos, animales que no retornaron a sus dueños (Espinoza 1972). Durante las guerras civiles entre españoles, ambos bandos usaron camélidos para llevar pertrechos de guerra y municiones, circunstancia que contribuyó a su disminución. El recurso era tan abundante que parecía inagotable, y se malgastó sin pensar en el futuro y en el empobrecimiento regional.

La presencia de camélidos en la costa

Gracias a documentos de archivos y a trabajos arqueológicos, hoy podemos asegurar la existencia de hatos de camélidos desde tiempos antiguos en el medio ambiente costeño.

Según Bonavia (1982: 392-393) hay evidencias arqueológicas de camélidos —quizá vicuñas— en la costa desde por lo menos 4,000 años a.C. en el área de Paracas, en forma de pellejos de animales silvestres traídos desde la sierra. No necesariamente había que pensar en camélidos obtenidos desde las serranías; la región de lomas en la costa fue sin duda una zona de encuentro entre costa y sierra y hasta hace unos años se cazaban guanacos en las lomas de Atiquipa, uno de los lugares con mayor humedad ambiental, y donde abundaba este recurso.

Los pastos temporales de las lomas podían ser aprovechados por el hombre como territorios de caza y de recolección desde tiempos muy tempranos. Hay que tomar en cuenta este recurso en las evaluaciones que se hacen de la franja costera del antiguo Perú y de sus habitantes. La arqueología no sólo prueba la existencia de camélidos en la costa, sino que su número fue muy superior a lo supuesto comúnmente. La presencia de restos de esos animales en Los Gavilanes, en Huarmey, parece normal ya que en el precerámico final estaban domesticados. De lo hallado, y sobre todo por la cantidad de excremento que se ha encontrado, probablemente sirvieron, entre otras cosas, para el transporte (Bonavia 1982: 394-395).

Shimada y Shimada (1985) demuestran la presencia de camélidos en la costa norte desde el Horizonte Temprano; y (por la acumulación de excremento y de huesos) a partir del Horizonte Medio hatos de camélidos criados en la costa. El hallazgo de huesos con signos de haber sido beneficiados permite asegurar que no se trataba de *charqui* o carne deshidratada traída desde la sierra.

En la costa norte las llamas servían para transporte, además era una de las principales fuentes de proteínas en la dieta de sus habitantes. También se han encontrado entierros de animales sacrificados a las huacas y a los difuntos. El pastoreo en las lomas no fue sólo un recurso de los grupos serranos como en la actualidad, sino que los propios yungas poseían sus rebaños de camélidos. Dada la escasez de pastos en los llanos, es natural que las llamas fueran enviadas a pastar a las lomas durante su época de verdor.

En la estación seca en las lomas, los camélidos, a la par que los venados, se alimentaban con las vainas de los algarrobos (*Prosopis chilensis*). Las mismas fluctuaciones en hábitos alimenticios se siguió durante la colonia, todos los animales importados pasaban una temporada en las praderas o las lomas en la época de verdor, y otra en los bosques espinosos de la costa. La sobrecarga de ganado bovino, caballar, mular, caprino y otros, en las tierras de temporada está ampliamente documentada en testimonios de archivos, y fue responsable de su paulatina disminución o, por lo menos, empobrecimiento. Las noticias de los rebaños de camélidos en los documentos de archivos y en las crónicas son dispersas, pero dan una idea afirmativa de su existencia. Cieza de León (1941) decía en 1547 que en San Miguel de

Piura "solía haber gran cantidad de ganado que llaman ovejas del Perú; en este tiempo hay muy poca". Si en la región de Piura podía el cronista hacer tal afirmación, con mayor razón hubo hatos en las zonas más frías.

Lo mismo se halla en la Visita a Jayanca en 1540. En Lambayeque, las torrenciales lluvias de 1578 destruyeron las poblaciones, y entre los daños se mencionan las pérdidas de llamas y caballos. Tanto en la Visita al valle de Acarí en 1593, como en la de Atico en 1549, se nombran la presencia de camélidos (Rostworowski 1981).

A estas noticias añadiremos la información de "Aviso" (Rostworowski 1970b: 169), cuyo relato trae datos sobre el señorío de Chincha, y entre otros temas indica la prohibición de beneficiar "carneros" y "ovejas" para comer, pero exceptuaba a los señores de *guaranga*. A diferencia de la costa norte, en Chincha se conservaba el ganado de la tierra para el transporte, debido seguramente al intenso intercambio realizado desde dicho curacazgo con la sierra del Collao y del Cusco. Loa "mercaderes" daban prioridad al intercambio y a sus necesidades de transporte, y por lo tanto conservaban y cuidaban el recurso ganadero.

Es posible que la posesión de hatos de "ovejas de la tierra" estuviese en poder de los señores y de los "mercaderes" y no en manos del hombre del común. Durante el incario la ganadería, cuidadosamente administrada por el Estado y cuya existencia quedaba anotada en los *quipu*, proporcionó al gobierno una abundancia de recursos.

DEPÓSITOS ESTATALES

Fuerza de trabajo numéricamente importante que laboraba en tierras estatales, y extensos pastizales con innumerables hatos de camélidos formaban una inagotable fuente de riqueza para los incas, que se traducía en poder.

Conseguir un excedente sustancial en la producción agropecuaria no sólo servía a la redistribución a nivel estatal y cubría las exigencias de la reciprocidad, sino que confería al gobierno inca una acumulación de bienes rentables que simbolizaban su poderío. Más aún, estos bienes le daban al Sapan Inca una superioridad incontestable sobre los señores de las macroetnías que, además, se habían empobrecido con el auge cusqueño. Por esos motivos, una de las metas de la administración inca fue poseer depósitos repletos de bienes y de subsistencias.

Las evidencias del gran número de depósitos gubernamentales son confirmadas por las crónicas, y Cobo (1956, t. II, cap. XXX) es quien con más detalle los describe. En el cuidado de los depósitos seguían la misma orden establecida para los sembríos y las cosechas, es decir que los encargados del cuidado se sustentasen de la hacienda que vigilaban, y lo mismo para los cargadores de los bultos o los conductores de las recuas de camélidos que transportaban de un lugar a otro los bienes acumulados.

Para la contabilidad y conservación de los productos se requería de mayordomos, contadores y administradores. El cronista dice que los depósitos se situaban en las cabeceras de cada "provincia", en las "gobernaciones" donde residían los "virreyes" y en la ciudad del Cusco. Los depósitos del Inca se situaban cercanos a los del Sol, que eran menos.

En las *colca* se conservaban toda clase de productos manufacturados como armas, ropa rústica y fina, alimentos de los más variados, entre otros. Sabemos a través de documentos de archivos que las hojas de coca se conservaban en canastas de un determinado tamaño; lo mismo podemos decir del *charqui*, de perdices, y palomas, conservados en "petaquillas" de paja o de madera, así como las frutas secas o los camarones deshidratados (Rostworowski 1981b).

Todo lo imaginable se guardaba en los depósitos, y a pesar de la conquista española, y de las guerras civiles entre hispanos, los naturales continuaron llenando los depósitos como si el go-

bierno inca existiera, porque suponía que restablecía la paz, les tomarían cuenta de los bienes producidos hasta entonces.

Es así como La Gasca persiguiendo con su ejército a Gonzalo Pizarro pudo quedarse en Jauja durante siete meses, alimentando sus tropas con las subsistencias de los depósitos que, según Cobo, contenían más de quinientas mil fanegas. Las *colca* se edificaban por lo general fuera de los poblados, en las laderas de los cerros, en lugares altos, frescos y ventilados. Tenían aspecto de "torrecillas" edificadas en hileras, separadas con el propósito de evitar la propagación del fuego en caso de incendio.

Las investigaciones arqueológicas en Huánuco Pampa conducidas por Morris durante Largos años arrojan interesante información sobre este centro inca, y en especial sobre los depósitos estatales. Morris distingue la arquitectura de los depósitos de las otras edificaciones por sus condiciones topográficas, la naturaleza de sus pisos y el umbral elevado de las puertas-ventanas. Concuerdan las observaciones de Morris con las noticias de Cobo, en el sentido de estar los depósitos en ringleras, siguiendo los contornos de los cerros.

Los incas emplearon diversas técnicas de conservación de los productos alimenticios y, según Morris y Thompson (1985) en las *colca* estudiadas se pueden comprobar las diferencias de acuerdo a los bienes depositados en ellas. El estudio del almacenamiento en Huánuco Pampa demostró una extraordinaria sofisticación no sólo en el aprovechamiento del clima, sino que ofrece una información cuantitativa que subraya la enorme importancia acordada al acopio de subsistencias por el Estado (Morris 1981: 328).

En el centro administrativo de Huanuco Pampa, Morris contó más de dos mil *colca*, de las cuales midió unas 800 y excavó 112. Ofrecemos a continuación un corto resumen de sus investigaciones: las estructuras se dividían en circulares y rectangulares; las circulares tenían por lo general un diámetro interior de 2 m. a 6.3 m., poseían una sola puerta orientada cuesta arriba. Los depósitos rectangulares medían de 3 m. a 5 m. de ancho por 3 m. a 10 m. de largo, sus puertas-ventanas eran por lo general dos, una mirando cuesta arriba y la otra cuesta abajo.

Las formas circulares de los depósitos estaban generalmente reservadas para la conservación del maíz, y en seis de estas *colca* se hallaron granos de maíz carbonizados. En el suelo pavimentado con piedras se encontró fragmentos de vasijas grandes, lo cual indica que el maíz se guardaba desgranado.

En tres depósitos rectangulares Morris encontró (ibíd.:339) restos de tubérculos carbonizados. La forma de su almacenamiento difería sustancialmente de la técnica usada para los granos, pues los tubérculos los extendían sobre una capa de paja, ligeramente tejida en pequeñas esteras con finas soguillas, que posiblemente dejaban circular el aire. Luego amarraban todo con una soga mayor para formar pequeñas pacas o fardos sueltos.

En muchos de los depósitos rectangulares se encontraron pisos, que sugieren una preocupación por mantener las condiciones ambientales requeridas para la conservación de los tubérculos. Las piedras del suelo estaban colocadas sobre la superficie del piso de tal manera que quedaba espacio libre entre una y otra. Más aún, se hallaron algunos conductos revestidos de piedra que tenían aberturas en el lado de la construcción, unos miraban hacia abajo y otros hacia arriba, lo que permitía un sistema de ventilación que cerrando la mencionada abertura con una piedra se podía controlar. En general, se puede decir que las *colca* rectangulares, debido a la situación de sus ventanas-puertas y de los respiradores, podían aprovechar los vientos. Morris analiza también las ventajas de la mejor conservación de los granos y de los tubérculos debido a la gran altura que protegía los productos de los hongos e insectos. La ventaja de la vasijas tapadas libraba el contenido de la presencia de roedores.

Por último, el autor señala que Huanuco Pampa era un lugar edificado *ex-novo* por los incas y todo su sistema de almacenamiento era típico de su cultura. La arqueología muestra otros métodos para la conservación de los alimentos en el Perú prehispánico, según los diferentes lugares y épocas, basta conocer las

estructuras de Cajamarquilla, en el valle del río Rímac, las estructuras de Tres Palos en el bajo valle de Lima trabajadas por la doctora Josefina Ramos de Cox y el Seminario de Arqueología de la Universidad Católica; y los depósitos en el santuario de Pachacamac (Jiménez Borja 1970).

Una mención aparte merecen los "hoyos" encontrados por Bonavia (1982) en el desierto cercano a Huarmey, en la costa. Estos "hoyos" forrados de guijarros servían para la conservación de productos alimenticios enterrados en la arena, especialmente el maíz. En la averiguación etnológica con los habitantes del lugar se comprobó que la gente mayor recordaba el método de guardar las corontas en la arena para evitar las polillas.

Una confirmación del uso de este sistema se halla en un documento referente a los terribles estragos ocasionados en 1578 por las torrenciales lluvias causadas por la aparición del fenómeno del Niño en aquel año. La zona de Lambayeque fue la más afectada, y entre las numerosas calamidades que se abatieron sobre los pobladores de los valles norteños los naturales narraron que el maíz que tenían enterrado en los arenales se pudrió, al igual que los granos conservados en tinajas en sus casas (BN, A534, folios: 309v, 131v, 318r, 321r).

CAPÍTULO VIII

Los modelos económicos

Cuando hablamos de modelos económicos en el Perú prehispánico es necesario tomar en consideración que se trata de economías que desconocieron el uso del dinero y que además no estaban organizadas por la institución del mercado.

El modelo económico inca se ha calificado de redistributivo debido a las funciones que cumplía el propio gobierno. Esto significa que gran parte de la producción del país era acaparada por el Estado, el cual a su vez la distribuía según sus intereses.

Valensi (1974) da una definición del principio de la redistribución que presupone un modelo de centralismo institucional. Las sociedades dominadas por la redistribución, la producción y la repartición de bienes se organizan en función de un centro —se trate de un jefe, un señor, un templo o un déspota—, el mismo que reúne los productos, los acumula y los redistribuye para retribuir a sus agentes, asegurarse el mantenimiento y la defensa de los servicios comunes y para conservar el orden social y político como por ejemplo durante las celebraciones de fiestas públicas. Este principio es favorecido por el modelo institucional de la simetría en la organización social. La reciprocidad interviene en la producción, las prestaciones de servicios, la distribución periódica de las tierras, así como en la repartición de los productos, en la práctica de los dones y contradones, y otras.

Polanyi admite que la redistribución puede jugar un papel en sociedades muy diversas, en las homogéneas y en las estratificadas. Reciprocidad y redistribución pueden combinarse en la misma sociedad, la primera corresponde entonces a la forma horizontal del intercambio a escala, la segunda a la forma vertical entre unidades locales y la autoridad central. Con la formación del Estado inca se produce un desarrollo de las fuerzas productivas y un crecimiento económico dinamizado.

Por muchos años se alabó y consideró la organización inca como la materialización de una utopía, admirada por los europeos. Se creía que el almacenamiento de productos de toda índole tenía por objetivo fines humanitarios, como socorrer a la población en caso de desastres naturales. Esta apreciación sólo demuestra una incomprensión de los mecanismos económicos de ese Estado.

Gran parte de la redistribución era consumida por el sistema de la reciprocidad, por el cual el Estado se veía obligado constantemente a renovar grandes "donativos" a los diversos señores étnicos, a los jefes militares, a las huacas, etc. Para cumplir tales necesidades se creó, como se vio en el capítulo anterior, un gran número de depósitos estatales porque el gobierno tenía que disponer de cuantiosos bienes acumulados pues los objetos almacenados representaban poder en el Tahuantinsuyu.

El modelo económico serrano: *La sierra sur*

La economía sureña del Tahuantinsuyu ha sido estudiada especialmente por John Murra (1964, 1967, 1972), seguido por numerosos investigadores. Para obtener productos de diversas ecologías los naturales se valían del sistema de enclaves, llamados por Murra "archipiélagos verticales", cuyo núcleo serrano controlaba, por medio de colonias multiétnicas, zonas diferentes situadas en microclimas *distantes* unos de otros.

Subrayamos la palabra *distante* para indicar que los varios microclimas se hallaban a más de un día de camino. Los enclaves del altiplano son a la fecha los modelos andinos clásicos como forma de conseguir productos diferentes a los existentes en el núcleo de origen. Estos enclaves se hallaban en la costa y en la región selvática a varias semanas de marcha, y este punto es importante ya que marca las diferencias entre los dos modelos, el de la sierra sur y el de la región central.

Murra ha investigado con sumo detalle la macroetnía de los lupacas, y se ha comprobado que lo mismo sucedía con los otros señoríos de la meseta del Collao, como los pacajes, los hatun collas, los azángaros, que también gozaban de enclaves en zonas diferentes a las de su propio hábitat.

Un problema surge en torno al inicio de los enclaves, es decir si se originaron con una conquista. Existe información valiosa en un documento del Archivo Arzobispal de Lima que describe cómo el grupo serrano de los yauyos echó a los yunga de Calango, de unas tierras que poseían en Callaguaya, e instalaron miembros de varios ayllus serranos (Rostworowski 1977a: 31-32).

Faltan aún mayores investigaciones sobre los grupos costeños de la zona sur, y saber cómo fueron dominados por los serranos del altiplano. Es posible que en el litoral no haya existido una hegemonía de poder yunga que hubiese podido defenderse del avance serrano. La región comprendida entre Camaná hasta Tarapacá se llamó el Colesuyu, un *suyu* diferente a los cuatro *suyu* clásicos del Estado inca y cuya población costeña estaba compuesta por agricultores y por pescadores (Rostworowski 1988c). Los habitantes de esta región se dividían en gran número de curacazgos, y el *suyu* debió ser una definición del espacio más que una demarcación política.

Si bien la Visita de Garci Diez de San Miguel de 1567 (1964) junto con la Visita de Ortiz de Zúñiga a Huánuco de 1567 (1967 y 1970) son ejemplos clásicos de los enclaves serranos, en ambos documentos aparecen los "rescates" de ganado, lana y ropa. Estas repetidas manifestaciones indican que en alguna época del año se efectuaban ciertos intercambios.

La sierra central

Una situación muy diferente a la del altiplano y a la de la sierra en general existía en la Cordillera Marítima de la región central del antiguo Perú. Las condiciones geográficas especiales hicieron que los naturales adoptaran un modelo propio, adaptado a las condiciones topográficas imperantes en la región. Es un hecho importante demostrar cómo un determinado modelo podía variar si las condiciones cambiaban.

Esta distinta aplicación del patrón de la "verticalidad" demuestra que no era un sistema rígido, sino que se transformaba según las circunstancias. Tal información surge de las Visitas realizadas a Canta en 1549 y en 1553; ambos testimonios tempranos, anteriores a las reformas toledanas, dan una visión de situaciones especiales para la zona.

La región de Canta tiene un terreno abrupto que a relativa corta distancia goza de climas diferentes, lo cual le permite producir recursos variados. Explicaremos en pocas palabras su organización económica bastante original y que ofrece un aspecto nuevo al problema: El Señorío de Canta comprendía ocho ayllus, y para atender cultivos situados a diversos niveles ecológicos, distantes unos de otros por un día o dos de camino, idearon un trabajo comunal de los ocho ayllus, rotativo y de temporada. Cuando cumplían faenas comunales se mudaban de un lugar a otro con el objeto de realizar determinadas faenas agrícolas. Esta trashumancia limitada los llevó a poseer, además de sus pueblos permanentes, unas aldeas comunes habitadas temporalmente mientras cumplían sus labores en la zona, por ejemplo cuando se dirigían a la puna a sembrar y cosechar una planta de gran altura llamada *maca* (*Lepidium meyenii*), o a realizar la esquila de sus rebaños de camélidos. En otra época del año bajaban a la región cálida del *chaupi yunga* a las plantaciones de cocales o de maíz. No sólo en sus chacras, sino también para la confección de objetos o de productos necesarios para la comunidad emplearon el sistema rotativo, por ejemplo los tejidos, la elaboración de cerámica, la fabricación de ojotas (calzado andino) o la preparación del *charqui*.

A causa de las cortas distancias entre los varios climas y recursos, los naturales de Canta no precisaron de enclaves multiétnicos que recién fueron introducidos con el dominio inca y la aparición de los *mitmaq* (Rostworowski 1978a).

El modelo económico costeño: La especialización laboral

Dado que la organización de la economía serrana guardaba una necesaria relación con el medio ambiente, propio de las quebradas andinas y de la meseta de altiplano, es comprensible que la diferente geografía de la costa propiciase un modelo económico también distinto.

Es importante notar que la región yunga a pesar de sus dilatados desiertos, era una región rica en recursos naturales renovables. Su mayor fuente de bienestar provenía del mar, un mar que era extraordinariamente abundante en su fauna ictiológica (Rostworowski 1981b).

A diferencia de otros lugares del mundo, en los inicios de la civilización del antiguo Perú no hubo necesidad de la agricultura para la formación de poblaciones numerosas ni para la creación de centros ceremoniales destacados (Moseley 1975). Estas primeras manifestaciones culturales se desarrollaron gracias a la explotación de los recursos del mar, marcando así el posterior desenvolvimiento costeño.

Desde tiempos tempranos se estableció en la costa dos actividades diferentes, la pesca y la agricultura. Se formaron grupos separados con jefes propios y se estableció entre ellos un intercambio de productos. Sin embargo los pescadores, limitados a sus playas y caletas, permanecieron subordinados a los señores de las macroetnías de agricultores yungas.

La primera información sobre la presencia en un curacazgo de estas divisiones nos la dio la Relación de Chincha, nombrada por nosotros como "Aviso" (Rostworowski 1970b y 1977a). En

efecto, una población de treinta mil "tributarios" se dividía en diez mil pescadores, doce mil cultivadores y seis mil "mercaderes". Estas cifras indican una división laboral entre sus habitantes, distinta a lo que hasta entonces se conocía en el mundo andino.

El exceso de pescado que no era consumido localmente era secado, tecnología que permitía su conservación. Este excedente facilitó la existencia de un trueque, no sólo dentro de un mismo valle con el fin de conseguir los productos que hacían falta para la subsistencia, sino que permitió el intercambio de pescado seco por frutos serranos.

Con la evolución de esta sociedad y su progresivo enriquecimiento, los naturales dispusieron de tiempo libre para realizar otras labores fuera de las alimenticias. Floreció entonces todo lo que contribuyó a mejorar las condiciones de vida: apareció el boato y la magnificencia de los señores, de los sacerdotes y con ello las expresiones artísticas. Una consecuencia fue el surgimiento de nuevos grupos laborales formados por artesanos dedicados a trabajar en la metalurgia, en los textiles, la cerámica, y demás. La dedicación exclusiva de cada grupo laboral a su trabajo es una de las características de la sociedad yunga.

También se dio una diversificación en los otros oficios como el de salineros, tintoreros, carpinteros, cocineros, y otros; quizá los artífices más prestigiosos fueron los plateros. Los incas aprovecharon de los artesanos de los principales valles costeños y los enviaron al Cusco a trabajar para el Estado. Inclusive Huayna Capac llevó desde Huancavilca a un grupo de plateros que instaló en el Cusco, en Zurite en tierras de Tumipampa *panaca* (AGN, Títulos-Propiedad, cuaderno 431, años 1595-1710). Noticias que deben tomarse en cuenta al estudiar la platería en el Cusco prehispánico. Si bien los patrones estéticos seguían las pautas cusqueñas la tecnología fue en muchos casos costeña.

Mientras no se conoció el documento de "Aviso", poco es lo que se sabía sobre la existencia de grupos especializados en la ejecución de determinados trabajos e inclusive se dudaba de la

existencia de tales artesanos dedicados a ejercer con exclusividad su arte. Tenemos pruebas mayores en el otorgamiento de la encomienda a Hernando Pizarro en 1534, con la mención al compromiso del encomendero de dejar a los "tratantes" y a los "plateros" chinchanos en libertad para practicar sus oficios (Rostworowski 1977a; AGI, Justicia 1075).

Una acuciosa investigación en archivos reveló la situación laboral costeña como altamente especializada. En ella, cada oficio, cada trabajo era cumplido por determinadas personas, sin que nadie pudiese cambiar su labor por otra, hecho que recibió posteriormente el apoyo de la administración colonial. En las Ordenanzas dictadas por el oidor González de Cuenca en Jayanca en 1566 se decía:

> "Yten los yndios oficiales como cumbicos, alpargateros y cabestreros y plateros y carpinteros y *otros oficios* husen y hagan obra de ellos para poder vender en el tianguez y en otras partes y no dexen sus oficios y los alcaldes de los yndios les compelan a husarlos, por el bien e utilidad que se sigue a la comunidad del repartimiento que los usen y el yndio oficial que rehusare su oficio le trasquilen y le den cinquenta azotes en el tianguez publicamente" (AGI, Patronato 189, Ramo 11, Rostworowski 1977).

La importancia del trabajo artesanal se vio confirmada en las mismas Ordenanzas, pues prohibían a los curacas obligar a los artífices a cumplir la *mita* campesina o a servir en la casa de sus encomenderos.

De acuerdo con el sistema de la especialización muchos trabajos que no se consideran como artesanales figuraban como tales, y se prohibía el ejercicio de cualquier otra labor aparte de la indicada.

Un ejemplo muy ilustrativo de las costumbres yungas era la de los chicheros o fabricantes de bebidas, especialidad reservada a los hombres. En la sierra las mujeres preparaban en sus ho-

gares la bebida para la familia. Cuando se necesitaban grandes cantidades para el culto o para las ceremonias del Inca, las *mamacona* eran las encargadas de prepararlas. En cambio, en la costa se trataba de un oficio masculino a dedicación exclusiva.

El intercambio costeño

En las sociedades arcaicas predominaba, según Polanyi (1957), el modelo redistributivo a pesar de existir en algunos lugares el hábito del intercambio. Este fue el proceso seguido en los curacazgos costeños y marcó su diferencia con los señoríos serranos.

La reciprocidad como una integración tuvo mayor poder en la costa al emplearse tanto la redistribución como el trueque, que se basaba en equivalencias establecidas y compensaba la falta de algún tipo de producto local. Un estudio empírico de la economía llamada primitiva comprende en sus principales cuadros la reciprocidad, la redistribución y el trueque.

Para entender el intercambio en las sociedades costeñas del antiguo Perú tenemos que aclarar que se realizaba a dos niveles muy distintos. El primero se efectuaba entre la gente del común para conseguir lo necesario para la vida diaria y posiblemente las equivalencias eran establecidas y aceptadas por todos. El segundo se llevaba a cabo entre las clases altas de la sociedad.

Tenemos noticias de dos lugares distintos y separados que nos ofrecen una visión de la situación imperante en las tierras yungas: En Chincha, como ya lo mencionamos, el intercambio se realizaba a larga distancia, siendo efectuado por "mercaderes" reconocidos como tales. En el norte sólo tenemos pocas noticias de señores en cuyas manos se desarrollaba el trueque, tanto suntuario como de recursos alimenticios. A continuación veremos más ampliamente estas dos situaciones.

El trueque local

La especialización del trabajo en la costa obligó al establecimiento de un trueque local entre sus habitantes para obtener las subsistencias y los objetos que cada cual no producía. En páginas anteriores mencionamos la dedicación exclusiva del trabajo, que traía como consecuencia un intercambio constante, un ejemplo de esta situación la hallamos en la Visita realizada por Juan de Hoces en 1574 a la región de Trujillo. El visitador se vio en la necesidad de reglamentar las equivalencias entre el maíz remitido por los cultivadores y los fabricantes de chicha que preparaban las bebidas; además señaló los montos de chaquira, lana y otros objetos que otras personas pudiesen trocar (Rostworowski 1977a: 243).

Los oficiales chicheros quedaban liberados de cualquier otro trabajo y no podían ser obligados a acudir a la *mita* del encomendero, del cacique o de los principales. Sólo debían prestar ayuda en la reparación de la acequia principal del repartimiento, hecho que demuestra a su vez la importancia que tenía en la costa toda obra de emergencia relacionada con el sistema hidráulico del valle. Aunque las medidas adoptadas por el visitador fueron dadas en tiempos coloniales, ellas son un reflejo de los hábitos yungas.

En las sociedades arcaicas existía un rechazo a los beneficios en las transacciones que involucraban a los alimentos; se limitaban a mantener las equivalencias. El trueque a nivel local en un valle costeño no era materia de ganancia, sino de un acomodo necesario al sistema de trabajo especializado imperante en la sociedad.

Intercambio a larga distancia de los "mercaderes" chinchanos

Si bien en páginas anteriores, al tratar de las clases sociales y de las jerarquías en el Tahuantinsuyu se habló de los "mercaderes", aún falta mencionar sus viajes y lo que representaban en el contexto andino.

Los chinchanos se dirigían al norte en balsas, cuyo número es mencionado por el propio Atahualpa en un diálogo con Pizarro cuando éste le preguntó sobre el motivo de la presencia del Señor de Chincha, único curaca llevado en andas en el séquito del Inca en aquel aciago encuentro de Cajamarca. Era un hecho resaltante el honor de usar litera, cuando tantos otros nobles participaban a pie en la jornada. Atahualpa respondió que el señor chinchano era su amigo, y señor mayor de los llanos, además de poseer "cien mil balsas en la mar" (Pedro Pizarro 1944: 186). Naturalmente, esto no significa que ese número correspondiese con la realidad, y es probable que algunas de dichas balsas fueran de troncos de árboles, y otras de grandes mazos de totora unidos entre sí a las que se les daba dirección con las *guare*-tablas de madera colocadas entre los troncos, que hundían o levantaban a voluntad para formar timón y quilla (Rostworowski 1981b).

Es imprescindible averiguar en qué consistía el trueque chinchano. El documento de "Aviso" manifiesta que los "mercaderes" eran gente "muy atrevida y de mucha razón y policía" y los únicos que en el Tahuantinsuyu usaban "moneda" porque compraban y vendían con cobre. Esto significaría que la base de sus transacciones consistía en el intercambio de dicho metal por otros objetos. El cobre lo obtenían del altiplano en su ruta terrestre cubierta con recuas de camélidos y de cargadores, probablemente incluidos entre los seis mil "mercaderes".

¿En qué forma era transportado el cobre? Existe la posibilidad, no comprobada arqueológicamente, de que fabricaran las llamadas "hachas-monedas" similares a las existentes en el Ecuador, y que servían para los intercambios (Holm 1966-67).

Estas hachas-monedas se distinguen de las demás por no tener filo en el extremo y ser sumamente delgadas. El estudio de dichas hachas ha hecho suponer a Holm que su peso está relacionado con un sistema quinquenal de medición, y cree que si se procediera a una minuciosa tabulación entre el largo y el ancho se obtendría alguna unidad de medición. Este último dato es interesante si tomamos en cuenta que "Aviso" se refiere a un sistema decimal empleado en las aleaciones y en el valor de los metales.

En las últimas excavaciones realizadas por Shimada (1985: 384 en adelante) en Batán Grande, Lambayeque, se encontró para el período arqueológico denominado por él Sicán-Medio estas hachas-monedas, llamadas "naipes" por los buscadores de tesoros y abandonadas como objetos sin valor debido a su gran erosión. Además, en las excavaciones de la Huaca del Pueblo también en Batán Grande, Shimada encontró las fundiciones y todo el aparejo necesario de los talleres metalúrgicos. Aparte de estos hallazgos es interesante constatar que en las tumbas se encontraron, cuidadosamente envueltas y atadas en pequeños fardos, hachas-monedas, todas de la misma dimensión; por separado fueron halladas otras de diversos tamaños. Shimada menciona varios de aquellos paquetes, cada uno hasta de quinientas unidades. El análisis radiocarbónico del material perecedero conteniendo los "naipes" arroja la fecha de 900-1050 a.C.

Estas hachas-monedas halladas en tumbas nos hacen suponer que eran ofrendas o riquezas llevadas por el difunto a la otra vida, lo cual le aseguraba su bienestar en ella.

Las hachas-monedas no serían usadas en la vida diaria, sino para ciertos intercambios como un valor simbólico. Holm cree que las "monedas" eran llevadas de otros lugares a la costa ecuatoriana debido a que ésta no poseía minas de cobre. En otro trabajo (1975) el mismo autor indica la presencia de hachas-monedas en México prehispánico, lo que le permite suponer que estamos frente a un objeto de intercambio y a un tipo de "moneda primitiva", de circulación y valor limitado.

En cuanto a la fabricación del bronce es interesante señalar que en tiempos prehispánicos prevaleció en el sur la aleación de cobre y estaño, mientras que en la costa norte se usó el cobre con arsénico. Es posible que estas diferencias, cada una de larga tradición local, tengan sus bases en conceptos religiosos además de tecnológicos (Lechtman 1979).

Los descubrimientos de Shimada si bien no resuelven el trueque de cobre de los chinchanos, indican su gran antigüedad, sus posibles cambios en el tiempo, y confirman las suposiciones de Holm sobre la existencia de un trueque a larga distancia iniciado en Chincha hacia los puertos ecuatorianos, desde donde se prolongaría hacia el norte.

De regreso al sur, los "mercaderes" se interesaban por chaquira, y por unas conchas llamadas *mullu*, muy apreciadas por su color rojo y su alto sentido religioso. Ellas eran importantes en los ritos a la huacas, necesarias como ofrendas para pedir lluvias además de usarse para confeccionar estatuas, collares y adornos. Se han encontrado en Tumbes y en diferentes lugares del litoral ecuatoriano antiguos talleres de *mullu* (Marcos y Norton 1981). La arquelogía indica la presencia, desde el Horizonte Temprano, de representaciones de dos tipos de conchas: el *Spondylus sp.* y el *Strombus*, originarios ambos de los mares de aguas tibias (Paulsen 1974).

Una balsa chinchana fue quizá la apresada en la costa ecuatoriana por el piloto Bartolomé Ruiz, durante el segundo viaje de Pizarro, cuando exploraba el litoral (Sámano-Xérez 1937: 65-66). La descripción muestra una balsa de grandes dimensiones, capaz de llevar a veinte hombres además de la numerosa carga compuesta por finas mantas de lana y algodón, objetos de oro y plata, joyas, adornos, vasijas, conchas de *mullu*, y demás.

De lo dicho resalta que Guayaquil o Puerto Viejo haya sido lo que Polanyi y Chapman (1957) denominan un *port of trade*, cuya traducción sería un "puerto de trato", a donde se dirigían las balsas chinchanas (para tráfico norteño, ver León Borja 1977).

Según Chapman (1957) el trueque distante no usó de mercados sino de "puertos", lugares donde se realizaban los intercambios. Existió una diferencia entre los mercados y estos puertos que desaparecieron inmediatamente ante el impacto europeo.

Lo que motivó el intercambio no fue el aspecto económico, sino la necesidad de la elite y de los dioses de poseer bienes y tesoros específicos. La mayor parte del trueque a larga distancia consistía en procurarse algunos objetos deseados, cuyo valor era aparente sólo para los interesados, motivo por el cual el tráfico chinchano no perduró pues el objeto del trueque carecía de valor a los ojos de los españoles. Se trataba de economías no industrializadas ni organizadas por la institución de mercados, tampoco se trataba de una actividad masiva que envolvía grandes cantidades de productos importados y exportados. El intercambio a larga distancia era difícil y peligroso debido sobre todo a la limitada tecnología (las embarcaciones) y a los riesgos del viaje en sí.

Las expediciones chinchanas debieron ser esporádicas y se acomodaban a los fenómenos naturales, como las corrientes, el régimen de los vientos y las estaciones del año, tanto para la ida como para la vuelta.

Según Sabloff (1975) los viajes a larga distancia representaban condiciones muy distintas al comercio internacional moderno, no existieron los costos, y los bienes eran buscados porque no existían en el lugar de origen. Además se caracterizaban por limitarse a relativamente pocos objetos.

¿Por qué se convirtieron los chinchanos en navegantes, y cómo aprendieron los derroteros de sus viajes? En el estado actual de nuestros conocimientos no podemos dar una respuesta satisfactoria, quizá se debió al arribo de navegantes oriundos de otros lugares que enseñaron sus conocimientos marinos.

Dos leyendas, la de Naimlap para Lambayeque y la de Taicanamo para Trujillo, se refieren a hombres que en flotillas de balsas arribaron a dichos valles, en donde se instalaron, iniciando una nueva era en tales lugares. Es posible que algo semejante sucediera en Chincha y fuese el principio de sus travesías. La noticia narrada por Albornoz (1967) sobre la adoración de una estrella, llamada Cundri por los "mercaderes", nos hace suponer que quizá sirvió para la orientación.

Se imponen mayores investigaciones arqueológicas en Chincha, y también información documentaria sobre trueques esporádicos a lo largo de la costa del Pacífico, trabajos etnográficos en el litoral del Perú y del Ecuador, y un sistemático rastreo de

las prácticas marineras entre los pescadores. Todo lo cual contribuirá a aumentar nuestros conocimientos sobre el ámbito andino costeño, un tanto olvidado por los estudiosos.

Los "mercaderes" norteños

Escasas son las noticias que tenemos sobre los "mercaderes" norteños y no son suficientes para darnos una idea de sus rutas. No sabemos el nombre que se daban a ellos mismos en idioma mochica o yunga, fuera de la voz: *caefoer, cafaereio* que indica el trueque o paga de alguna cosa, que no es expresión de una temprana aculturación, como aparece posteriormente en el siglo XVII, sino que según las afirmaciones de los "mercaderes" lo hacían a "modo de indios" (Rostworowski 1982b, Testamento del curaca de Colán). Como ya lo dijimos, los señores mercaderes solicitaron licencia al doctor Cuenca para realizar sus trueques e ir libremente por los pueblos sin ser molestados. También señalamos que sus rescates consistían en lana, algodón, chaquira, frijoles, pescado seco y "otras cosas".

Entre los bienes a trocar se nombran no sólo objetos de lujo, sino también alimentos, lo que cambia un tanto la idea de intercambio exclusivamente suntuario. Es posible que estos señores norteños mantuvieran, en tiempos prehispánicos, un trueque esporádico con Guayaquil. Por lo menos los pescadores iban al norte a conseguir los troncos de árboles para sus balsas, y continuaron haciéndolo hasta el siglo XIX cuando se demarcaron las fronteras republicanas.

El trueque durante las peregrinaciones

Dentro de la idiosincracia de los pueblos andinos se distingue el gusto por las peregrinaciones religiosas a prestigiosos adoratorios o a reconocidos oráculos.

Los informantes de Avila (1966, cap. 9) narraron la participación de la gente yunga y su traslado a la importante huaca de

Pariacaca con el fin de celebrar sus fiestas. Este adoratorio se situaba en un agreste paraje de la Cordillera Marítima Central y a él acudían de varias regiones costeñas.

Es de suponer que los habitantes de las quebradas serranas participasen a su vez de las celebraciones en honor a Pachacamac, el dios costeño por excelencia, y señor de los movimientos telúricos. Además, sus oráculos eran famosos, y a no dudarlo y de acuerdo con la reciprocidad venían los serranos a unirse a los yungas para celebrar con todo esplendor sus fiestas. Cieza de León (*La Crónica* 1941: cap. LXXII) menciona las grandes romerías que se realizaban en honor del dios Pachacamac en cierta época del año. La gente acudía de lejanos parajes y se acomodaban en amplios aposentos preparados para tal propósito.

Cabe la posibilidad de que las importantes huacas cumpliesen, en tiempos prehispánicos, un papel importante en el intercambio y en el desarrollo económico a través de su influencia religiosa.

Además Pachacamac, por su gran prestigio, poseía en diversos lugares santuarios relacionados con su culto. En algunas crónicas hay testimonios indígenas sobre la existencia de los llamados "hijos" y "mujeres" del ídolo (Rostworowski 1977a). Entre las "mujeres" destacaban la huaca de Mama (hoy Ricardo Palma, en Chosica) y la isla de Urpay Huachac en Chincha, diosa considerada como la madre de los peces. Los templos y tierras pertenecientes al dios Pachacamac se situaban en Mala, Guarco (Cañete), Chincha y Andahuaillas. Santillán (1927) cuenta la presencia de varios "hijos" del ídolo, uno de los cuales habitaba Chincha, relacionado quizá con el oráculo establecido en aquel valle. Es posible que estos "hijos" y "mujeres" representaran un tipo o una variedad de enclaves o de archipiélagos religiosos, no sólo en beneficio de los sacerdotes de los templos, sino de la población que acudía a ellos.

Otro ejemplo de centro ceremonial al cual se dirigían peregrinos de diferentes condiciones sociales en determinada época, fue el pueblo de Ñoquip, cerca de Chérrepe, en el norte. El lugar

estaba rodeado de ciénagas y de "cerros huacas", habitualmente poseía escasa población compuesta por agricultores y pescadores. Sin embargo, al tiempo de celebrarse sus fiestas rebozaba el villorrio de visitantes, tanto de hombres del común como de gente muy principal. Todos juntos realizaban sus antiguos ritos acompañados de bailes y de cantos. La administración española temerosa de las prácticas idolátricas ordenó el abandono de Ñoquip, y sus habitantes fueron enviados según sus oficios: los agricultores al pueblo de Guadalupe y los pescadores a Chérrepe (Ramirez-Horton 1978; Rostworowski 1981b).

Un tercer centro ceremonial está descrito por Felipe Medina, extirpador de la idolatría, en 1650. Era una huaca muy antigua, llamada Choque Ispana, situada al borde del mar cerca de las Salinas de Huacho. Por la descripción que Medina hace de ella es evidente que debió pertenecer a la época Chavín. A este santuario venían serranos y costeños; cuatro eran las entradas al templo, dos eran reservadas para los costeños, una para varones y otra para mujeres, mientras las dos restantes se dividían por género entre los serranos.

La mención de personajes serranos indica que el arribo de peregrinos oriundos de las tierras altas era una costumbre establecida (Millones 1986: 229-240). Estas referencias y la costumbre de celebrar en la actualidad fiestas en honor de la Virgen o de algún santo en diferentes lugares, en un mes determinado del año, permite sentar la hipótesis de que dichas festividades y peregrinaciones son una superposición de costumbres y cultos prehispánicos; hábitos que aún se manifiestan en el Perú de hoy. Tales celebraciones se caracterizan por ser temporales, realizadas casi siempre en lugares poco habitados o despoblados, y atraer y reunir a fieles de lejana procedencia.

Si este tipo de peregrinaciones tuvo su origen en costumbres antiguas es natural que en ellas se efectuaran trueques entre serranos y yungas, facilitados por la presencia de personas que vivían en diversos pisos ecológicos. Este tema merecería mayor investigación, así como estudiar la geografía de los santuarios actuales y sus relaciones recíprocas (Poole 1982; Sallnow 1974; Silverman 1988).

El culto a huacas situadas una en la sierra y otra en la costa debió promover una complementariedad entre las dos zonas, fomentando un importante intercambio de bienes. Estas romerías se realizaban en épocas ya establecidas y a dichos lugares se movilizaban poblaciones enteras con fines religiosos y también para el trueque.

La importancia del sistema hidráulico

El acceso al agua y por ende al riego fue tan importante en el ámbito andino como el acceso a la tierra. Los mitos y leyendas narran episodios sobre el inicio de los canales hidráulicos en un tiempo mágico, cuando los animales hablaban (Avila 1966). Las fuentes o *puquio* surgieron por rivalidades entre célebres huacas que se retaron para medir sus poderes, y orinaron en varios lugares dando lugar a que brotasen manantiales (AAL, Documentos sobre la idolatría). El mar, los lagos, las fuentes fueron venerados por *pacarina* o lugares de origen de numerosos grupos étnicos. Las lagunas eran consideradas como manifestaciones del mar y origen del agua en general (Sherbondy 1982).

Para la realización de una agricultura intensiva, conocida y practicada en los Andes, era preciso tener conocimientos hidráulicos y proceder a irrigar las tierras para aumentar los cultivos. En las tierras de secano se sembraban tubérculos, pero el maíz necesitaba de riego y quizá su introducción en el agro fomentó y dio lugar al desarrollo de los sistemas hidráulicos (Mitchell 1981). No sólo se prácticaron en las diversas etapas del desarrollo andino complejas y sofisticadas redes hidráulicas para conducir el agua y mejorar la producción agraria, sino que los santuarios, como Pachacamac, gozaban de canales que traían agua a los templos desde lugares alejados (Hacienda Las Palmas, información verbal de Tello 1946). En el Cusco, los dos peque-

ños ríos, el Tulumayo y el Huatanay discurrían por sus lechos encauzados y empedrados.

La arqueología ha reconocido los sistemas y modelos empleados en la hidráulica andina, sobre todo en la costa, donde el riego fue siempre una necesidad ineludible. El análisis de la situación hídrica de cada valle costeño ofrece interesante información acerca del desarrollo de los centros de poder, que podían fluctuar a través del tiempo en sus interrelaciones costa-sierra. Las diversas circunstancias en las cuales se desenvolvieron los modelos hidráulicos en cada valle yunga son expresión de su pasado y de sus relaciones con sus inmediatos vecinos de las tierras altas.

La información que se obtenga para una determinada cuenca fluvial no permite aplicarla a otros valles, a menos que las fuentes documentales lo confirmen. De hecho, la experiencia demuestra la existencia de distintas situaciones, fluctuaciones y cambios en las relaciones costa-sierra en el tiempo, no sólo entre diversos lugares geográficos, sino en un mismo valle. Para ilustrar nuestro decir, basta señalar y comparar el fuerte control ejercido por los serranos del altiplano sobre la costa sur durante el Intermedio Tardío con lo que sucedía en el Chimor en la misma época.

En el sur existían centros de poder ubicados en la sierra que dominaban y se proyectaban hacia el litoral, mientras en la costa norte un fuerte Estado centralizador dominaba parte de los llanos además de contar con probables señoríos de origen costeño establecidos en una parte de la sierra de Cajamarca, colindante con la costa (Rostworowski 1985).

A través del tiempo fluctuaron los centros de poder, y con ellos quienes ejercían la supremacía sobre el régimen acuífero de un valle, pues los que dominaban el curso del agua y las bocatomas eran los dueños de la tierra. Para explicar nuestro planteamiento daremos algunos ejemplos de lo que sucedía en la costa central y sur-central.

En el valle del río Chillón durante el Intermedio Tardío, el curaca de Collec o Collique se defendía de los posibles ataques de los serranos de Canta por medio de varias fortalezas sucesivas en el valle, y por último la sede del curaca era un palacio-fortaleza. Altas murallas rodeaban una amplia extensión de tierras de cultivo, irrigadas por dos fuentes de agua. Ese sistema defensivo permitía al curaca de Collec resistir cualquier ataque serrano (AGI, Justicia 413). Este ejemplo muestra un centro de poder yunga defendido de toda acometida proveniente de la sierra y con agua suficiente para sus cultivos en caso de un asedio prolongado.

En el documento citado, las pretensiones del curaca de Canta sobre las tierras bajas del valle se basaban en el hecho de que el agua necesaria para regar los campos yungas provenía de las serranías canteñas. Reclamos que muestran el modo de pensar de los grupos serranos y sus pretensiones para con los costeños. Sin embargo, en caso de una gran sequía se unían costeños y serranos y abrían lagunas cordilleranas de gran altura para obtener el recurso acuífero (AGI, Justicia 413).

Durante la misma época la falta de defensas en los valles medios de Lurín y del río Rímac, unidos en aquel entonces bajo la hegemonía del centro religioso de Pachacamac, sugiere que estaban dominados y supeditados a la macroetnía de Huarochirí. Es posible que los serranos se contentaran con ejercer el poder desde sus serranías por respeto y temor al dios yunga y, sobre todo, por el miedo, mencionado repetidas veces en documentos de archivo, al clima de la costa, por el cual -según su decir- enfermaban y morían.

Una situación diferente a la de la costa central es la de los guarcos, en el actual Cañete. Ellos se mantuvieron libres de toda presión serrana por ser muy guerreros, tener su valle protegido por fortalezas y altas murallas y porque el río en lugar de correr por el medio del valle lo hacía pegado a la margen izquierda del mismo. En Ica, la macroetnía dominaba sus bocatomas en la zona serrana (noticias que se desprenden de la Visita realizada

en 1594. Guillén y Guillén 1963). Ante la aparición de las tropas incas los curacas iqueños no ofrecieron resistencia, evitaron de ese modo las represalias cusqueñas.

En todo tiempo hubo en la costa una relación muy especial con referencia a los derechos de agua, y por ese motivo es interesante reunir información sobre el tema.

En el capítulo sobre la tenencia de la tierra vimos el caso del curaca serrano de los guambos, que exigió al señor costeño una forma de pago por el uso del agua proveniente de sus quebradas altas; vimos también a un jefe yunga reclamar a sus principales subalternos una suerte de retribución por el empleo del elemento acuífero de los canales secundarios. Esta situación de sumisión costeña se daba posiblemente en época del predominio inca, sin embargo en tiempos anteriores los yungas debieron de preocuparse por la posesión de sus bocatomas para asegurarse sus derechos hídricos.

Es indudable que una de las mayores funciones de los señores étnicos costeños fue el control y la administración del recurso hídrico. Este se efectuaba en dos niveles, el primero comprendía su relación con los vecinos serranos, hecho que necesitaba de la vigilancia de las bocatomas. En segundo lugar contemplaba la intervención del cacique yunga en la distribución del líquido elemento en su propio valle, todo aquello comprendía un complicado sistema de prioridades y de querellas entre su gente y sus súbditos.

En otro trabajo hemos señalado la presencia de un grupo étnico yunga instalado en una parte de la región de Cajamarca, en Celendín, Contumazá, Chota, Hualgayoc y San Miguel, en una época muy anterior al arribo inca a la región. Se reconoce el origen costeño de sus habitantes a través de la lingüística, pues un gran número de sus patronímicos contenían la letra "F", consonante usada exclusivamente en el idioma llamado yunga o mochica.

Estas referencias se hallan en la Visita a Cajamarca ordenada por Toledo y realizada en dos etapas, la primera en los años de

1571-72, anterior a la reducción de los naturales, y la segunda en 1578 y que no refleja el mismo valor de la anterior.

La población a la cual nos referimos no fue puesta allí por los incas, sino que residía en la zona desde tiempo atrás. Los *mitmaq* trasladados por los soberanos cusqueños son nombrados en el documento como formando una *guaranga* especial compuesta por grupos quechuas, cañaris, guayacondores y collas.

Es posible que la presencia yunga en la sierra se haya debido principalmente a la necesidad de controlar las bocatomas, y con ello a todo el sistema hidráulico costeño. Se trataba quizá de una conquista preventiva durante el apogeo yunga para asegurarse el recurso acuífero para sus canales de riego (Rostworowski y Remy 1992).

Schaedel (1985) sugiere que el grupo costeño instalado en la sierra formaba un señorío aparte de los cacicazgos costeños; dadas las estructuras políticas observadas en el Chimor, de pequeños curacazgos como el de Changuco y el de Guamán, bajo la hegemonía de señores mayores, es factible esta suposición (Rostworowski 1976). En todo caso, estamos ante una situación completamente diferente a la existente durante el dominio inca cuando los costeños ya no controlaban sus recursos acuíferos. Según nuestra hipótesis, que sólo la arqueología puede rechazar o aprobar, durante un momento histórico indeterminado, quizá durante el Intermedio Medio, sucedió a lo largo de la costa un avance yunga hacia la sierra cisandina, luego acaeció un repliegue o retroceso de los costeños hacia el litoral a consecuencia del surgimiento de nuevos centros de poder en la sierra. La misma situación aparece también en el texto quechua de Avila (1966 y Taylor 1987), cuando los yungas fueron echados de sus pueblos situados en la sierra cisandina de la vertiente del Pacífico por los nuevos conquistadores, adoradores del dios Pariacaca. Los invasores ocuparon las aldeas, casas y campos de los costeños que se vieron obligados a huir en dirección del litoral.

El dios Guari, huaca cuya *pacarina* fue el mar, enseñó a los hombres a construir andenes y canales de riego y era adorado en

toda la sierra norcentral (Rostworowski 1983). Es muy significativo que fuese una divinidad de origen costeño la responsable de estos adelantos tecnológicos.

Cuando los costeños no dominaban la sierra vecina a sus valles mantenían entonces fortificaciones estratégicas para defender las entradas, tal el castillo de Tomaval en Virú (Willey 1953). Según John Topic y Theresa Lange Topic (1978) durante el Intermedio Tardío se edificaron en Chimu dos fortalezas en el valle de Moche y una tercera en el valle de Chao, estructuras que evidencian no haber sido habitadas durante mucho tiempo. Estas dos fortalezas controlaban el acceso a lo largo del valle, mientras dos fuertes, uno a cada margen del río, situados en la zona angosta, defendían el ingreso por la ruta de la sierra. Es posible que estas construcciones se edificaran ante el inminente peligro del arribo inca. Sin embargo, la estrategia usada por los cusqueños fue inesperada para los yungas y consistió en cortar el agua que bajaba de la sierra y regaba los campos costeños (Rostworowski 1953).

Ortloff (1981) manifiesta que los estados costeños necesitaban dos condiciones para existir; primero un acabado conocimiento de las técnicas de administración y de control del recurso hídrico, y segundo, el poder de movilizar y coordinar fuerzas laborales capaces de mantener los sistemas de irrigación existentes y construir nuevos. A estos añadimos dos requisitos más, dominar sus bocatomas de agua, y gozar de independencia frente a la gente serrana. Sin estas condiciones era imposible asegurarse el dominio del elemento acuífero y con él, la autonomía.

El agua de regadío procedente de los ríos que bajaban de la sierra hacía que los costeños estuvieran siempre supeditados a las cambiantes formas de poder existentes en las serranías.

El mayor complejo hidráulico en la costa fue el de Lambayeque, que unía entre sí a cinco cuencas (Kosok 1965). Durante el apogeo del Chimu, en el Intermedio Tardío, se construyó el canal denominado La Cumbe que llevaba el agua a la ciudad de Chanchán en un recorrido de 84 km. (Kus 1974; Keatinge 1975; Moseley 1974; Farrington 1974 y 1978). Su construcción requirió de conocimientos avanzados en hidráulica, porque necesitó de la edificación de terraplenes para conducir el agua a cierto nivel. La Cumbe ha sido considerado como el proyecto hidráulico más prodigioso de América precolombina.

La avanzada tecnología aplicada en los sistemas de riego en la costa norte muestran la presencia de una considerable fuerza de trabajo disponible, la misma que operaba bajo la dirección de técnicos con profundos conocimientos aprendidos empíricamente. La necesidad de las complejidades hidráulicas fomentó, posiblemente, la aparición de especialistas en la materia.

Las obras de irrigación ejecutadas por los norteños son sólo comparables con las construidas en Nasca, donde se hizo una extensa red de canales subterráneos. Parte de esos canales están revestidos de lajas, mientras otros tienen techos de vigas de guarango. El acceso a los canales se hace a través de pozos verticales, necesarios para su mantenimiento. Hasta la fecha el sistema sigue operando y suministra agua para el agro del valle. La diferencia entre el sistema hidráulico norteño y el de Nasca residía en el método usado por este último: galerías filtrantes, túneles subterráneos o de tajo abierto que conducían las aguas del subsuelo a la superficie. Para la construcción de este sistema se necesitaba de un número muy inferior de mano de obra en comparación con el norteño (González García 1978; Golte 1980).

Es indudable que los habitantes costeños, en siglos de esfuerzo, lograron alcanzar una sofisticada tecnología sólo superada por los adelantos modernos.

Reflexiones finales

Historia del Tahuantinsuyu narra la gesta de un pequeño curacazgo perdido en la inmensidad de la cordillera andina que se convirtió luego en un gran Estado. Es la narración mítica de sus inicios y de la legendaria guerra contra peligrosos y numerosos enemigos. Es la epopeya de un pueblo ágrafo que supo beneficiarse de las experiencias de remotas culturas que le precedieron en el tiempo, conocimientos logrados por los habitantes de los Andes a través de milenios.

Los incas asumieron aquel pasado y lo transformaron hasta alcanzar una hegemonía continental en la región occidental de América del Sur. Los naturales estructuraron modelos organizativos que asombraron al mundo europeo y sirvieron para que se creara la utopía de un Estado donde el hambre, la necesidad y la miseria estaban proscritos.

La originalidad de las culturas andinas radica en su aislamiento y en el ingenio de sus habitantes para superar las monstruosas dificultades del medio ambiente. Sin embargo este Estado sucumbió ante un grupo de forasteros arribados a sus costas. Sucumbió por la debilidad de su propia formación y por los mismos motivos que intervinieron en el origen de su expansión.

A medida que creció el Tahuantinsuyu y se alargaron extraordinariamente sus fronteras, sucedieron cambios en el objeto y métodos de sus conquistas.

En los inicios, las luchas tenían por objeto conseguir los despojos de los vencidos y obtener un botín que enriqueciera al cu-

raca vencedor; las guerras se efectuaban en lugares más o menos cercanos al Cusco, y los enemigos eran los mismos a través de varias generaciones de gobernantes. El deseo de acciones de rapiña acompañó a los ejércitos de todos los bandos.

Después de los enfrentamientos entre chancas e incas, de los cuales salieron victoriosos los cusqueños, el objetivo de las guerras incaicas cambió, y la meta principal fue adueñarse de fuerza de trabajo ajena a través de la expansión territorial.

El sistema de la reciprocidad evitó en la mayoría de casos los enfrentamientos militares. Sin embargo este método trajo consigo consecuencias no previstas. La necesidad de tener acumuladas enormes cantidades de productos agrícolas de subsistencia y de objetos manufacturados para hacer frente a las constantes demandas de la reciprocidad, obligó a los soberanos no sólo a acelerar la producción agrícola con distintas tecnologías y métodos, sino al empleo masivo de *mitmaq* y *yana* que prestaban servicios en las tierras estatales y cuyos frutos iban a colmar los depósitos gubernamentales.

El Estado se veía presionado a dar un mayor número de continuas dádivas a los señores de diversas categorías y a los innumerables jefes militares. En páginas anteriores vimos la deserción de un general cusqueño y de varios Orejones porque no fueron gratificados según las reglas exigidas por la reciprocidad.

A medida que se expandía el Estado aumentaba también la numerosa clase administrativa perteneciente a la nobleza cusqueña, que debía ser satisfecha constantemente y sin tregua. Igualmente los miembros de las *panaca* esperaban donaciones para mantener su fidelidad al Inca reinante a pesar de que gozaban de haciendas en los lugares privilegiados del agro cusqueño.

A estas exigencias se añadía el costo del sostenimiento de los ejércitos permanentemente en campaña; las pretensiones de los sacerdotes de los santuarios y huacas poderosas que debían ser aplacadas con dones para conservar su protección y neutralizar sus posibles descontentos, que serían funestos para el Inca.

Tantas y tan tremendas demandas de productos estatales exigían una inflexible e ininterrumpida compensación. Para la economía inca, la reciprocidad fue como una vorágine perpetua cuyo paliativo de nuevas conquistas y anexiones territoriales traían como resultado una creciente necesidad de aumentar los "ruegos" y "dones". El Sapan Inca se veía invariablemente apremiado a hallar mayores fuentes de productos y de riquezas para cubrir las demandas incontrolables, y forzado a buscar la solución en nuevas conquistas.

Fueron las mismas instituciones que en los inicios permitieron el desarrollo del Estado inca las que le dieron una gran fragilidad y lo hicieron vulnerable en muchos aspectos. Además, la falta de una ley adecuada para las sucesiones dejaba el campo libre al "más hábil" de los pretendientes. Si bien esta costumbre había permitido la sucesión de tres personajes de gran capacidad, como lo fueron Pachacutec, Tupac Yupanqui y Huayna Capac, ese mismo hábito desató la guerra civil, una guerra que por las proporciones del Estado adquirió un carácter continental y facilitó la conquista española.

Más aún, la permanencia de los soberanos difuntos como si estuviesen en vida confería en sus inicios un respaldo, una aureola y una continuidad al gobierno de Pachacutec. Pero, con el correr del tiempo, el número creciente de momias, de sus mujeres y servidores fue en aumento y resultó una amenaza para el Inca reinante, pues sus alianzas, privilegios e intrigas daban lugar a bandos políticos cada vez más poderosos y amenazadores que debían ser mantenidos constantemente en raya con cuantiosos donativos.

Así, las instituciones que habían permitido la creación del Estado inca se volvieron contra sus gestores, y empujaron a sus gobernantes a una expansión sin límite. La situación se agravó durante el corto gobierno de Huascar que para solucionar sus problemas amenazó con despojar a los antepasados reales de todos sus bienes. Paradójicamente la genealogía viviente formada por las momias de los soberanos fallecidos, cuyo fin fue dar tes-

timonio del pasado a un pueblo ágrafo, y comunicar un halo de gloria al Estado inca, con el transcurso del tiempo había acumulado tantas riquezas y tanto poder que dio lugar a que sus descendientes se dedicaran a conspirar en beneficio de su favorito Atahualpa. Esa fue la causa directa de la ruina de Huascar; su enfrentamiento con las *panaca* resultó contraproducente para él y determinó su caída.

El espectacular derrumbe del Estado inca se produjo por una serie de motivos que se pueden dividir en dos tipos: las causas visibles y las causas profundas.

Los fundamentos visibles son bien conocidos y fueron: la guerra fratricida que mantuvo dividido el poder y el mando, el factor sorpresa aprovechado en la emboscada de Cajamarca, la superioridad tecnológica europea referente a sus armas, es decir los arcabuses, falconetes, espadas de acero, y finalmente la presencia del caballo.

Todas estas razones pesaron en los acontecimientos pero no fueron los únicos que determinaron el triunfo de los hispanos. Existieron otros elementos que actuaron de manera decisiva en la derrota indígena, a saber: la falta de integración nacional, por no tener los naturales conciencia de unidad frente al peligro extranjero, la carencia de cohesión entre los grupos étnicos, el creciente descontento de los grandes señores "provincianos" frente a la política de los soberanos cusqueños, secundado a su vez por la *mita* guerrera y el aumento considerable del número de *mitmaq* y de *yana*.

Examinemos en detalle estas afirmaciones trascendentales para entender el porqué de los sucesos. El Estado inca no fue considerado por los naturales bajo el concepto de una nacionalidad. No sabemos si la palabra Tahuantinsuyu, las cuatro regiones reunidas entre sí, que contiene una idea de integración, fue usada y conocida antes de la conquista española, porque aparece a partir de finales del siglo XVI (Avila 1966, cap. 17; Guaman Poma 1980:160). Quizá se trató de una definición aplicada después de la invasión para comprender la división espacial existente desde tiempo atrás, mas no manifestada como una voluntad de unidad.

La hegemonía inca no intentó anular la existencia de los grandes señoríos étnicos porque sus estructuras socioeconómicas se apoyaban en ellos, como no suprimió sus particularidades. Al Inca le bastaba recibir el reconocimiento de su poder absoluto que le daba acceso a la fuerza de trabajo para cumplir sus obras de gobierno, además de la designación de tierras estatales y del culto. Aparte de estas exigencias, cada macroetnía conservó sus características regionales sin que, en ningún momento, el Estado cusqueño procediera a anular sus singularidades (Saignes 1986).

La única medida centralizadora ordenada por el Inca fue la implantación de una misma lengua en todos sus territorios. Naturalmente la intención era facilitar el trato y la administración ante la pluralidad de idiomas y de dialectos locales, pero no podemos decir si en el intento existió una idea de cohesión. La mención de los españoles a una "lengua general del Inca" muestra que los idiomas en el ámbito andino no gozaban de nombres propios, pues a ellos se referían como "el habla de la gente".

Si la identidad a nivel Estado parece bastante dudosa, veamos si este sentimiento se dio entre los señoríos locales. Ahí también la tarea es difícil. Los cronistas nombran "provincias" y "repartimientos" con bastante imprecisión; denominan por ejemplo a los conchucos, los cajamarcas, los lucanas, y otros, sin entrar en detalles; no nombraban sus componentes étnicos, ni sus territorios. Pizarro con el afán de contentar a numerosos conquistadores inició la creación de los "depósitos" de encomiendas y procedió, sin ningún miramiento, a divisiones arbitrarias de los antiguos curacazgos indígenas.

Otra medida que desarticuló las estructuras andinas fue ordenada por Toledo al crear las reducciones. Los naturales se vieron obligados a abandonar sus poblados, a veces dispersos, para habitar nuevas aldeas organizadas bajo el patrón español.

Las injusticias cometidas con la creación de las encomiendas y de las reducciones hicieron que las llamadas "provincias" virreinales no siempre correspondieran a los grandes curacazgos andinos existentes en tiempos prehispánicos. Todos estos sucesos dificultan la reconstrucción de las demarcaciones políticas anteriores. Las etnías andinas se vieron mutiladas y recortadas, lo cual entorpece el esfuerzo por investigar el pasado.

¿Cuáles fueron los elementos que permitían a las poblaciones del Tahuantinsuyu identificarse con sus macroetnías respectivas?

En el análisis de la situación encontramos que los señores de antigua raigambre ejercieron una cohesión entre sus miembros, y crearon entre ellos los elementos necesarios para formar una integración a nivel de los curacazgos. Las bases principales fueron: la unidad mítica de origen, la *pacarina*; la unidad de lengua o dialecto local hablado por el grupo; la identidad en el atuendo y, por último, la unidad económica y política.

Retomemos cada punto mencionado. Los mitos y las leyendas señalaban a cada grupo su lugar de procedencia. Los incas decían haber salido de una cueva, los chancas de las lagunas de Choclococha y de Urcococha. Otros ayllus eran oriundos de un cerro determinado, o indicaban haber emergido del mar, u otros.

Las huacas regionales y sus *mallqui* o antepasados momificados, agrupaban a sus descendientes y a sus fieles en torno suyo, a ellos sacrificaban y daban ofrendas pidiendo protección y amparo. Cuando los *mitmaq* partían a tierras lejanas llevaban consigo a sus ídolos. El humilde *runa* en caso de necesidad acudía a sus propias huacas y no al Sol de los incas o a Huanacauri, que probablemente le infundían miedo y pavor.

A pesar de la obligación de hablar la "lengua general", los pueblos conservaron el uso de sus idiomas o dialectos locales. En las *Relaciones Geográficas de Indias* (1881) hay numerosas menciones a las lenguas existentes en cada lugar y les decían *hahua simi* o lenguas afuera de la general (Torero 1984; Cerrón Palomino 1985).

Otra identificación local entre los naturales era su atuendo regional, como una confirmación de que los grupos se sentían distintos unos de otros y se reconocían como tales. Cieza de León es el cronista que proporciona mayores detalles sobre los modos de vestirse en el Tahuantinsuyu. En *La Crónica del Perú* (1941/1550) cuenta que en Tumbes y en San Miguel usaban en torno a la cabeza unos tejidos de lana redondos, adornados con objetos de oro, plata o chaquira. En Cajamarca lucían en la cabeza unas bandas con cordones como cintas delgadas (cap. LXXVI), en cambio, los chancas traían el cabello largo, trenzado menudamente, también con cordones de lana atados debajo de la barba. Los collas usaban bonetes de lana llamados *chuco*, y las mujeres unos "capirotes" adornados con medias lunas de plata (ver dibujos de Guaman Poma). Largo sería detallar las noticias sobre las prendas étnicas, y es posible que entre los mochicas cada oficio o especialización estuviera indicado en sus tocados, además de señalar la condición social de cada individuo.

En el capítulo anterior tratamos los modelos económicos serranos y costeños, y vimos cómo los curacazgos crearon sus propias economías locales que comprendían una reciprocidad *(minka)*, redistribución, fuerza de trabajo para el señor étnico, y demás, con diferencias locales como las de los chinchanos y sus viajes de larga distancia.

Estas reflexiones sobre la identidad andina muestran que el Estado inca no llegó a plasmarse en una integración nacional. Su acción se limitó al reconocimiento y al aprovechamiento de los recursos humanos y territoriales en poder de los señores étnicos.

Con el examen de la sociedad andina de finales del siglo XV destaca una sociedad jerarquizada, que antes del dominio inca estaba compuesta por macroetnías gobernadas por sus curacas quienes a su vez tenían bajo su autoridad a una serie de señores menores, y si bien en este sentido su estructura no varió, el advenimiento de los incas significó para los grandes señores una pérdida de poder y de buena parte de sus riquezas.

Los elementos rentables en el ámbito andino fueron en primer lugar disponer de fuerza de trabajo para ser empleada en beneficio propio de los curacas. Al formarse el Estado, esa mano de obra disponible pasó a ser de usufructo del gobierno central. El segundo elemento rentable fue la posesión de tierras; ahora bien, las mejores tierras de un "señorío" fueron confiscadas y pasaron a pertenecer al Estado, y con ellas los productos que iban a llenar los depósitos estatales.

Además de la notable disminución de los recursos, los curacas se vieron amenazados con la posibilidad de ser despojados del mando y reemplazados por personajes fieles a los incas. Se puede vislumbrar que estas medidas fomentaron el empobrecimiento de los señores étnicos durante la hegemonía inca, y su riqueza pasaba a manos de la elite cusqueña. A manera de compensación, el Inca, de acuerdo con la reciprocidad, gratificaba a los curacas con dádivas y dones, pero no dejaba de ser un espejismo para disimular sus menguadas posiciones. Si bien esta situación era la de las clases privilegiadas, igual descontento existió entre las populares. Para los *runa* representó pasar de manos de la autoridad de los Hatun Curacas locales al poder absoluto del Inca.

Para los hombres del pueblo ese cambio tuvo varios aspectos, para muchos de ellos significó ser desplazados en calidad de *mitmaq*, enviados a extrañas tierras, y si bien marchaban al exilio acompañados de sus propios curacas subalternos, estaban controlados por los administradores cusqueños. Otros perdieron su condición de *hatun runa* para convertirse en *yana*, lo que representaba romper todos los nexos y vínculos con sus orígenes.

Más aún, la necesidad de cuantiosos efectivos para llevar adelante las guerras norteñas obligó a un largo alejamiento de los hombres fuera de sus pueblos. Para los que permanecían en sus villorrios esa ausencia de fuerza de trabajo local tenía que ser suplida por ellos, lo que debió influir en una baja de la producción de los ayllus. Las largas ausencias y los peligros de las guerras dieron por resultado que un gran número de soldados no

retornaran a sus pueblos y aumentara en los ayllus la pérdida del factor hombre.

Una innegable situación de descontento debió reinar entre los señores y entre la clase popular, insatisfacción que fomentó y dio lugar a un deseo de sacudirse de la influencia inca. Estos sentimientos explican la buena acogida otorgada por los naturales a las huestes de Pizarro. Sólo después, con las miserias y los sufrimientos que se abatieron sobre el pueblo durante la colonia surgió una añoranza por el pasado inca.

Por estas razones, los grandes señores, junto con sus *runa* se plegaron a los españoles y ayudaron con sus ejércitos y con sus bienes a la conquista hispana. Por esos motivos no fue un puñado de advenedizos quienes doblegaron al Inca, sino los propios naturales descontentos con la situación imperante quienes creyeron encontrar una ocasión favorable para recobrar su libertad. Si sus cálculos fallaron fue debido a la natural ignorancia de los acontecimientos futuros, ellos no conocían los deseos imperialistas de la corona española ni sus extensas conquistas en México y en el Caribe.

Los indígenas no podían prever los sucesos ni el arribo masivo de un mayor número de invasores. Apoyaron a los españoles porque vieron en ellos una oportunidad para sacudirse de los soberanos cusqueños, momento favorecido por los cambios en el poder.

De no haber llegado nuevos contingentes de europeos, los naturales hubieran desbaratado a los extranjeros y recuperado su autonomía. La fragilidad de las bases sobre las cuales reposaba el Estado inca era excesiva como para hacer frente a la rebelión de los grandes señores andinos y a la conquista europea con superior tecnología.

El destino del Tahuantinsuyu cambió para siempre, abandonó su histórico aislamiento para ingresar al concierto de las naciones del Nuevo y Viejo Mundo.

Glosario

abasca	prenda de vestir confeccionada con lana burda
aclla	escogida
aclla huasi	casa de escogidas
allauca	la derecha
anta guamara	en el sistema clasificatorio de edades: bebé de uno a tres meses (Castro y Ortega Morejón)
amaru	serpiente
arimsa	prestación de servicios mutuos, una parte da el trabajo, la otra, la tierra
aru	lengua; voz aymara que se usa para designar al grupo de idiomas afines a ella
auca	el enemigo o el soldado
auca camayoc	en el sistema clasificatario de edades: varones de 25 a 50 años, hombres valientes, soldados (Guaman Poma)
auca camayoc uarmi	en el sistema clasificatorio de edades: mujeres que correspondían a los hombres aucamayoc (Guaman Poma)
aucachic o ichuri	sacerdotes, confesores
auca pori	en el sistema clasificatorio de edades: hombres de 25 a 40 años (Castro y Ortega Morejón)

aucaypata	antiguo nombre de la plaza principal del Cusco, allí se celebraba el triunfo guerrero del Inca (Betanzos, Cieza, Molina)
ayni	mutualidad, sistema de servicios mutuos
cachacona	mensajero, equivalente a chasqui
callanca	cuarto o casa de piedra labrada
callao	término que designa a uno de los ceque del Cusco dentro del sistema tripartito
callpa	la fuerza o poder del alma o del cuerpo; augur
camayoc	oficial o mayordomo, el que tiene a su cargo haciendas o alguna chacra: artesano
capac	persona rica y poderosa
capaccocha	sacrificio especial a las huacas, podía ser humano
capaccuna	linaje de reyes (Betanzos)
capullana	voz del idioma tallan, designa a la mujer que ejerce el mando y el poder
caui	oca secada al sol (*Oxalis tuberosa*)
ceque	rayas, líneas, término. En el Cusco irradiaban del templo del Sol, y en cada una de estas líneas imaginarias se situaba un número de huacas a cargo de determinados ayllus
citua	según Molina, fiesta del calendario inca durante la cual se expulsaban los males de la ciudad
coca pallac	en el sistema clasificatorio de edades: jóvenes de 12 a 16 años (Castro y Ortega Morejón)
colca	depósito para guardar alimentos u objetos
collana	el mayor, el excelso
corotasque	en el sistema clasificatorio de edades: mozuelas de 12 a 18 años, hilaban y vigilaban los cultivos (Guaman Poma)

coya	reina, mujer muy principal
coya raimi	uno de los meses del calendario inca, coincidía con la llegada de las lluvias
cumbi	tela o prenda de vestir de lana fina
cumbi camayoc	tejedor de prendas finas
curaca	señor principal de un pueblo
chaqui taclla	arado indígena movido con el pie
chaquira	adornos de conchas
chasqui	el mensajero, voz usada en el Cusco
chaupi yunga	tierra templada, piso ecológico tal como figura en los documentos de archivos
chaupi loco	en el sistema clasificatorio de edades: medio viejo, de 50 años y más (Castro y Ortega Morejón)
chuco	gorro guerrero
guanca	piedra, puede referirse a un personaje convertido en piedra y sacralizado
guarco	peso para medir; ahorcado; nombre de un señorío
guaranga	el número mil, en el sistema organizativo número ideal de mil hogares
guaranga curaca	señor de mil hogares
guare	tablas colocadas entre los troncos de las balsas, que al hundirse o levantarse a voluntad formaban timón y quilla
hatun o atun	cosa grande o superior
hatun curaca	señor, el mayor de una macroetnía
hatun runa	hombre grande, cuando el varón se casaba y asumía la plenitud de su edad

hanurpa	sacerdote, augur de las vísceras de los animales
huaca	o guaca, templo del ídolo o el mismo ídolo
huacap villac	sacerdote que hablaba con las huacas
huaccha	el huérfano, el carente de parientes
huacsa	sacerdote de la región de Yauyos, de mayor categoría que el yañac
huarachicuy	ceremonia de los jóvenes nobles al alcanzar la pubertad
huatuc	sacerdote, profetizaba tomando ciertos brebajes
huauqui	hermano del varón, también el doble del Inca
huayrur aclla	clasificación de las mamacona, las jóvenes más hermosas
ichoc	la izquierda
icho	gramínea de la puna
jaqi	voz del idioma jaqaru, que se usa para designar a un grupo de lenguas afines del aymara
kero	vaso de madera
llampa	pala, peruanismo: lampa
lloca	en el sistema clasificatorio de edades: de uno a dos años (Castro y Ortega Morejón)
llullo llollac	en el sistema clasificatorio de edades:
uamracona	niño de teta que gatea (Guaman Poma)
llullac uarmi uaua	niña de 1 año a dos que gatea (Guaman Poma)
mactacona	en el sistema clasificatorio de edades: muchachos de 12 a 18 años, guardas de ganado, cazaban aves (Guaman Poma)

machapori	en el sistema clasificatorio de edades: niños de 2 a 4 años (Castro y Ortega Morejón)
malquipavillac	sacerdotes que se comunicaban con los antepasados
mamacuna	muchachas escogidas para entrar a los acllahuasi
mallqui	cuerpo momificado de un antepasado a quien se entregaban ofrendas y se veneraba
mascapaycha	borla, insignia o corona del Inca reinante
masca o viha	curanderos
micho guayna	en el sistema clasificatorio de edades: mozo de 16 a 20 años (Castro y Ortega Morejón)
mindalá	"Yndios mercaderes" de la región de Yumbo en el Ecuador prehispánico
minka	sistema de trabajo o cumplimiento de obligación por substitución, a base de un acuerdo antelado
mitmaq	o mitimae, personas enviadas a un lugar extraño a cumplir una tarea estatal
mita o mi'ta	vez, turno, tiempo, periodicidad
mocha	adorar, reverenciar, palabra castellanizada de muchhani
moya	pastos escogidos
ñusta	hija del Inca, joven de origen real
ojota	calzado indígena
oncoy	la enfermedad; oncoy mita: tiempo de lluvia
pacarina	lugar de origen
paco aclla	clasificación de las mamacona: las jóvenes menos agraciadas y de categoría menor

pachaca	número cien, en el sistema organizativo número ideal de cien hogares
pachaca curaca	señor de cien hogares
pacharicuc o pacchacatic	sacerdote que profetizaba a través de arañas, negras y peludas
paya	mujer noble
payacona	en el sistema clasificatorio de edades: mujeres viejas de 50 años para arriba (Guaman Poma)
pauau pallac	niños de 9 a 12 años, hacían trabajos ligeros, de entre ellos se elegía para el sacrificio de la capaccocha
pincullo	instrumento musical, tipo flauta
pirca	pared de piedras secas
poño loco	en el sistema clasificatorio de edades: viejo de 60 años (Castro y Ortega Morejón)
puailla guamara	en el sistema clasificatorio de edades: niño de 8 a 12 años (Castro y Ortega Morejón)
pucara	fortaleza, castillo
pucllacoc	en el sistema clasificatorio de edades, uamracona niños que juegan de 5 a 9 años (Guaman Poma)
pucllacoc uarmi uamra	en el sistema clasificatorio de edades: niñas de 5 a 9 años, las escogían para los aclla huasi (Guaman Poma)
punchap villac	sacerdotes adoradores del Sol
punoc paya	en el sistema clasificatorio de edades: vieja que sólo duerme y come, de 80 años (Guaman Poma)
puquio	manantial, fuente
puric macho	en el sistema clasificatorio de edades: viejo de 60 a 65 años, que camina con bastón
pururauca	piedras que se convertían en míticos guerreros

quipu	cuerdas de distintos colores y nudos que servían para contabilizar objetos y también hechos históricos
quipu camayoc	el encargado de los quipu
qocha	las qocha agrícolas de la región de la puna son lagunillas con canales de desagüe que sirven para cultivar
rocto macho	en el sistema clasificatorio de edades: viejo sordo de 80 a 100 años (Guaman Poma)
runa	persona, el varón, el hombre
runa simi	el lenguaje del hombre
sapan inca	de sapa: grande. Inca principal sobre los demás
sarco guamara	en el sistema clasificatorio de edades: niños de 4 a 8 meses (Castro y Ortega Morejón)
sayapayac	en el sistema clasificatorio de edades: varones de 18 a 20 años, mandaderos, guardianes de ganado (Guaman Poma)
sayuc checta suyuyoc	personaje encargado de amojonar la tierra
sinchi	jefe guerrero
soyac	sacerdote, profetizaba a través de los granos de maíz
sullca	el menor, puede ser el hijo o el hermano
suu vila	voz aymara: sangre recién sacada de la quijada del carnero para preparar un potaje
suyu	parcialidad; Hanan suyu, parcialidad de arriba; Hurin suyu, parcialidad de abajo
tacllacoc uamracuna	en el sistema clasificatorio de edades: niñas de 9 a 12 años (Guaman Poma)
tampu	posada, mesón, voz castellanizada como tambo

taqui	canto, danza
taqui aclla	clasificación de las mamacona, muchachas cantoras
tataraqueci	en sistema clasificatorio de edades: niños de 4 a 6 años (Castro y Ortega Morejón)
tiana	asiento, insignia de señores
tocricuc	personaje que tiene a su cargo el pueblo o un número de gente
traguamara	en el sistema de edades: bebés de 8 meses a un año (Castro y Ortega Morejón)
tucuyricco	administrador inca o gobernador, el veedor
tupu	medida de área y de longitud, también el verbo medir
tupa yauri	cetro real, vara, insignia de un señor
uaua quiraupucac	en el sistema clasificatorio de edades: niño de teta en cuna (Guaman Poma)
unancha	estandarte, escudo de armas
uncu	prenda de vestir de varones, camiseta
unu	el número diez mil
unu curaca	señor de diez mil hogares
usnu o ushnu	pequeña estructura de piedra situada en medio de plazas principales que servía de trono para los Incas durante ciertas ceremonias o ritos
vila	voz aymara: sangre
villca	cosa sagrada, divina; árbol determinado; en el quechua de la costa, villca: el ayllu (Domingo de Santo Tomás)
villac umu o villaoma	sacerdote máximo del Sol, voz castellanizada

waru waru	camellones usados en la puna para cultivar la tierra
yana	el servidor, el criado que sirve
yanapak	el servidor o el compañero
yañca	sacerdote de la región de Yauyos, miraba la sombra del sol proyectada sobre una pared. Anunciaba la época de la siembra o de las fiestas
yunga o yunca	los llanos de la costa y también sus habitantes
yurac aclla	en el sistema clasificatorio de las mamacona: categoría elevada de las jóvenes
zumac sipacona	en el sistema clasificatorio de edades: las muchachas más hermosas y buenas (Guaman Poma)



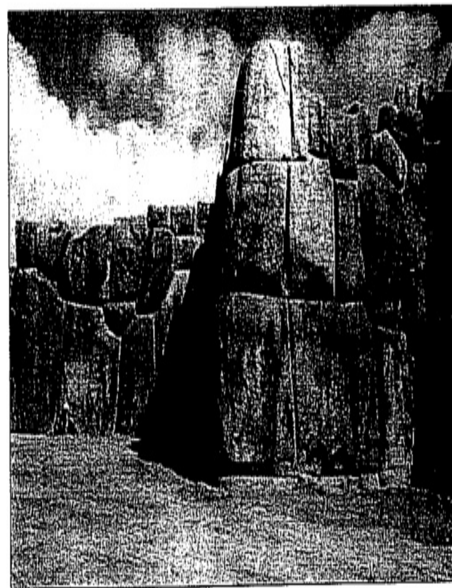
1. Aridez de la costa peruana. Paracas.



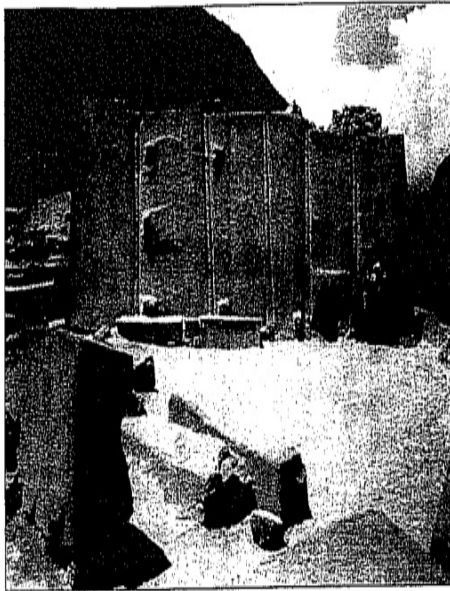
2. Paisaje de la Cordillera de los Andes. Los eucaliptos que aparecen a un costado fueron introducidos en el siglo XIX.



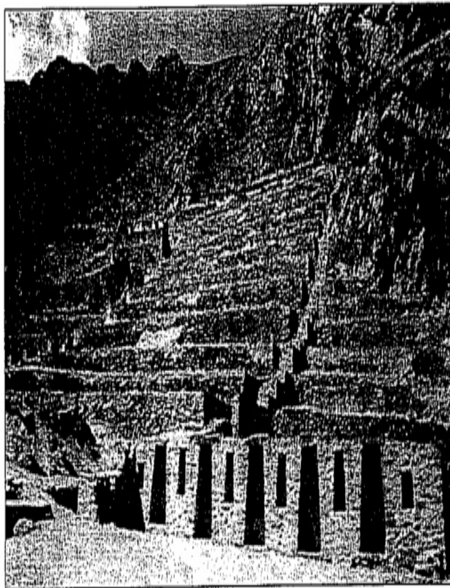
3. Sacsayhuamán. Cusco.



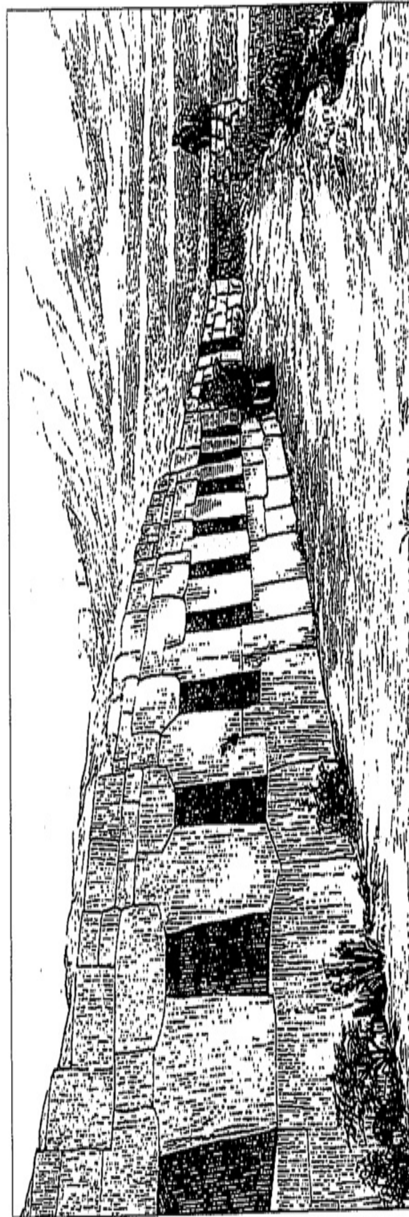
4. Muros de piedra de Sacsayhuamán. Cusco.



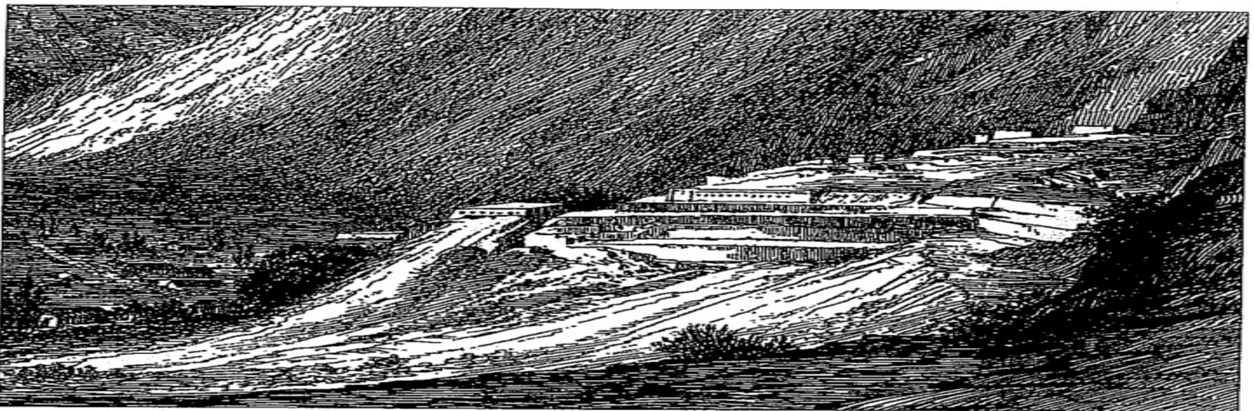
7. Fortaleza de Ollantaytambo. Cusco.



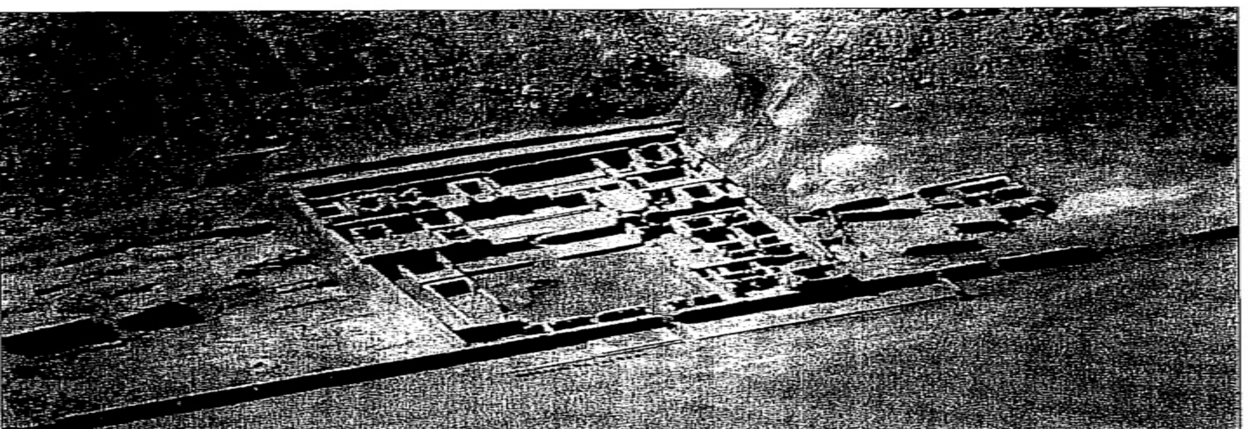
8. Ventana o nichos de la fortaleza de Ollantaytambo. Cusco.



9. "Corredor con nichos" de Ollantaytambo según grabado del siglo XIX. Tomado de Squier 1974.



10. Grabado del siglo XIX de la fortaleza de Ollantaytambo. Tomado de Charles Wiener, 1993. *Perú y Bolivia.*



11. Vista aérea de Tambo Colorado, Ica.

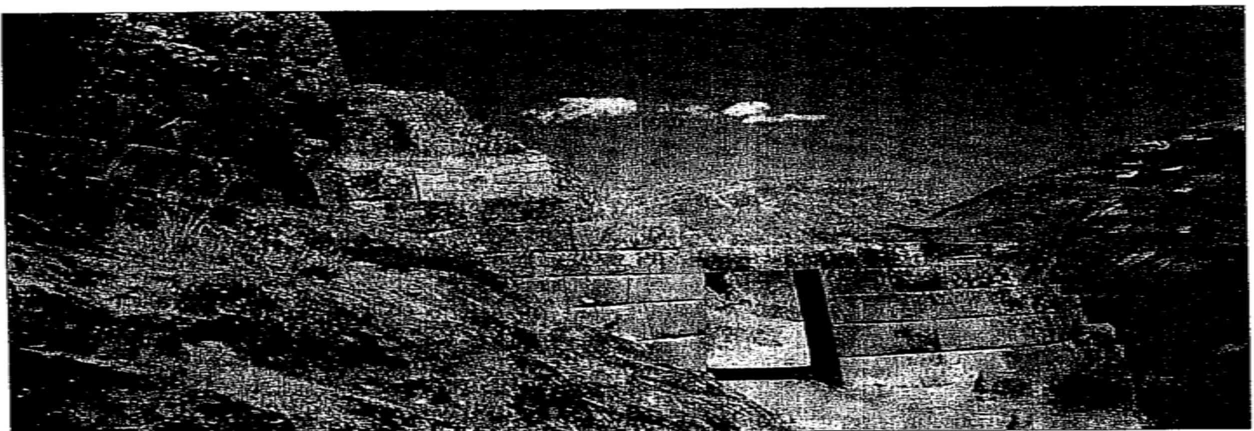


12. El Complejo de Huánuco Pampa. Tomado de Craig Morris y Adriana Von Hagen (1993), *The Inka Empire*, p.178.



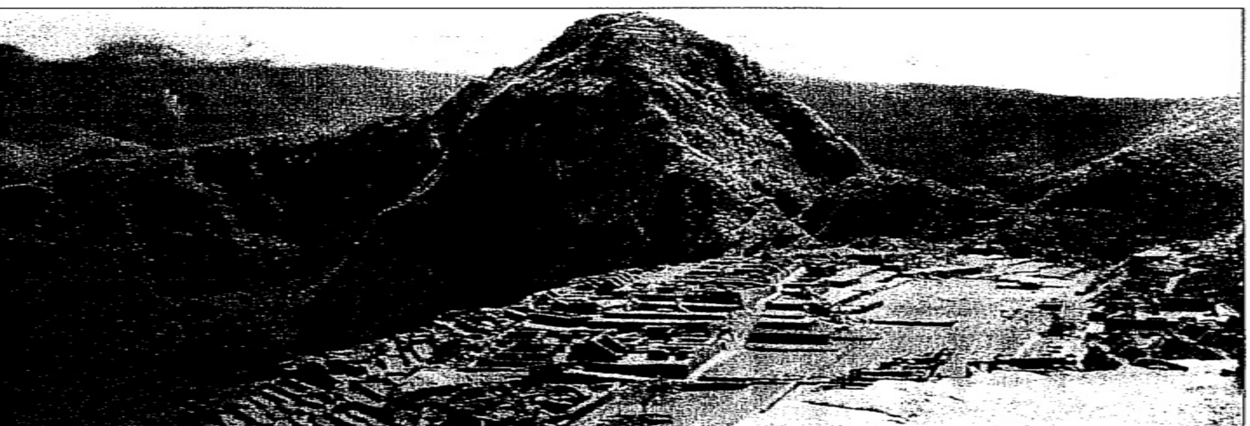
13. Pisac. Cusco, según grabado del siglo XIX. Tomado de Squier, 1974.


14. Pisac. Cusco, según grabado del siglo XIX. Tomado de Wiener, 1993.

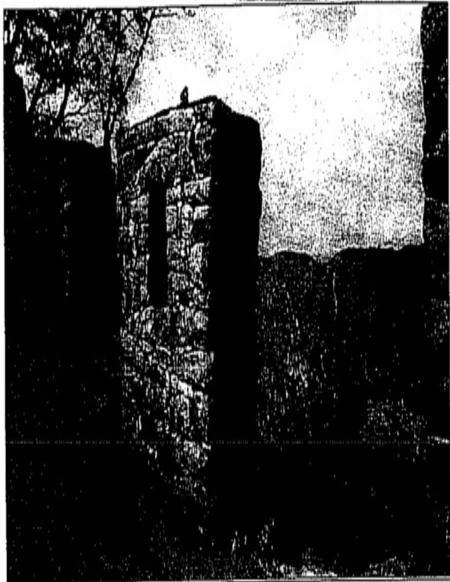

15. Pisac, Cusco, Arco trapezoidal.



16. Andenería de Pisac. Cusco.



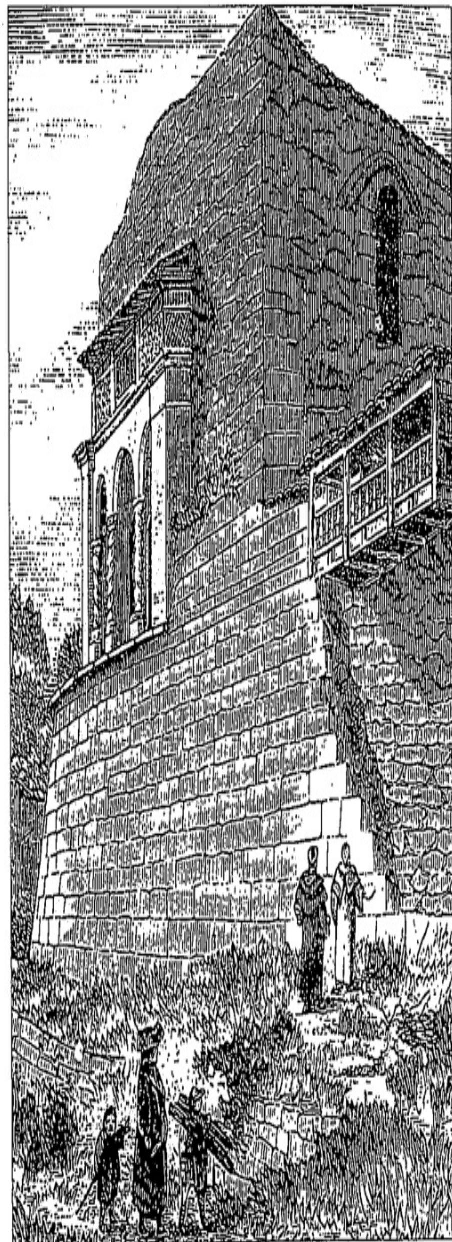
17. Ciudadela de Machu Picchu.



18. Aposento de las tres ventanas, Machu Picchu. Cusco.



19. El Intipunku, Machu Picchu. Cusco.

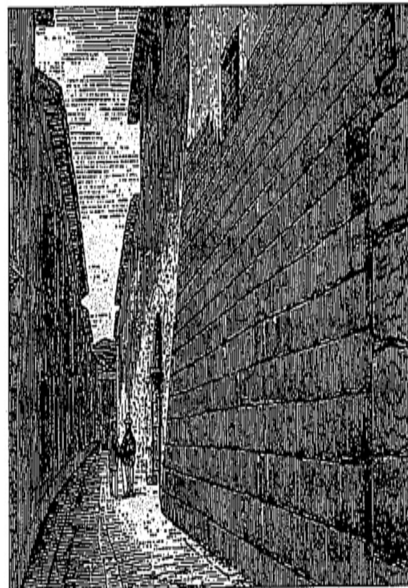


20. El Coricancha del Cusco, según grabado del siglo XIX. Tomado de Squier, 1974.



21. Calle del Cusco actual.





22. Calles del Cusco en el siglo XIX.
Tomadas de Squier, 1974.

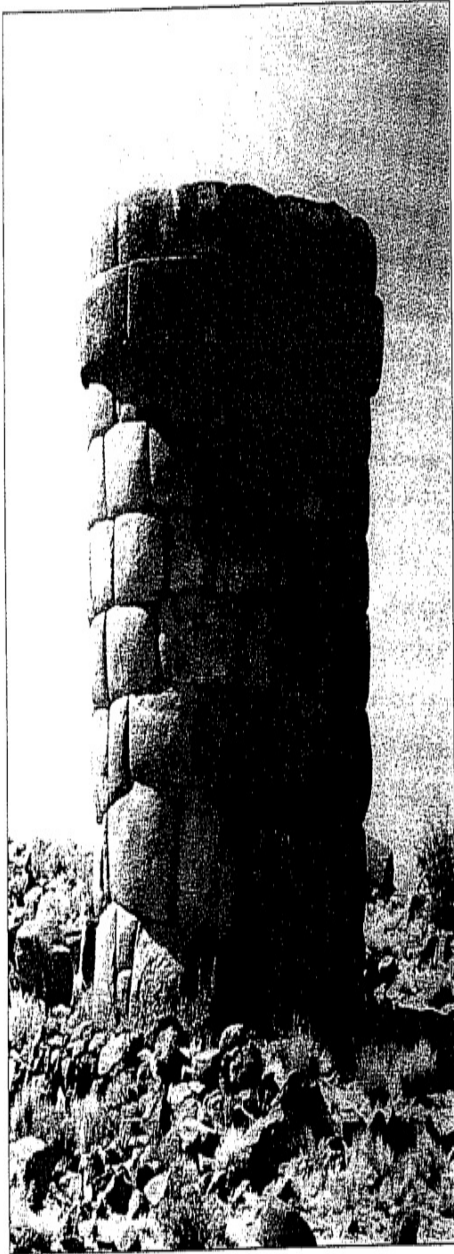




23. Puentes incaicos según grabados del siglo XIX.
Tomados de Squier, 1974.



24. Puente sobre el río Apurímac. Grabado del siglo XIX.
Tomado de Squier, 1974.



25. Chullpa de Puno.





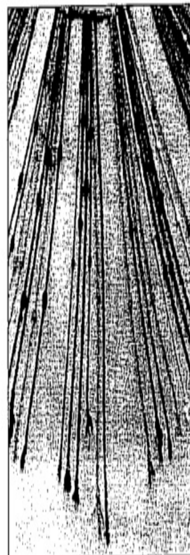
26. Camélidos andinos.



27. Kero Inca.



28. Cerámica inca: el aríbalo.





29. Quipus.

Documentos y siglas citados

Archivo General de la Nación (AGN)

Sección: Títulos de propiedad, cuaderno 431, años 1595-1710.

Sección: Derecho indígena, cuaderno 53, año 1595.

Sección: Derecho indígena, cuaderno 39, año 1595.

Archivo Ministerio de Relaciones Exteriores (AMRREE)

Reclamo del título de cacique por D. José Leandro Masgo diciendo ser cacique y gobernador de la Guaranga de Cochaguanca, repartimiento de los Chupachos, del pueblo de S. Pablo de Pillao, fronteras de Panataguas de la jurisdicción de la ciudad de León de Huánuco año 1620 s/n.

Archivo Arzobispal de Lima (AAL)

Sección: Idolatrías, legajo VI, expediente 18.

Archivo Biblioteca Nacional de Lima (BN)

A - 199, año 1566.

A - 534, año 1578.

Archivo General de Indias (AGI)

Sección: Justicia 398, año 1552.

Sección: Justicia 413, años 1558-1567.

Sección: Justicia 458, 461, 456, años 1556-1557.

Patronato: 140, Ramo 4, año 1575.

Patronato: 189, Ramo 11, año 1566.

Real Academia de la Historia-Madrid (RAHM)
A - 92, siglo XVI.

Archivo del Museo Británico
Spanish Documents, No. 33983.

Archivo Histórico del Cusco, hoy Archivo Departamental del Cusco (AHC)
Libro 2, ind. 4, fojas 154 y 155v.

Bibliografía

ACOSTA, Fray José de
1940/1550 *Historia natural y moral de las Indias*. Fondo de Cultura Económica. México.

ALBERTI, Giorgio y Enrique MAYER
1974 *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Perú Problema 12. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

ALBORNOZ, Cristóbal
1967 "La instrucción para descubrir las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas. /fines del siglo XVI/ ver Duviols, *Journal de la Societé des Américanistes*.

ALCINA FRANCH, José
1976 *Arqueología de Chinchero 1: La arquitectura*. Misión Científica Española en Hispano América. Ministerio de Asuntos Exteriores-Madrid.

ALCINA FRANCH, José, Miguel RIVERA y otros
1976 *La arqueología de Chinchero 2: Cerámica y otros materiales*. Misión Científica Española en Hispano América. Ministerio de Asuntos Exteriores. Madrid.

ANDENES Y CAMELLONES EN EL PERÚ ANDINO
Historia Presente y Futuro
1986 Ministerio de la Presidencia-Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología-CONCYTEC. Edición: Carlos de la Torre y Manuel Burga. Lima.

ANGULO, Padre Domingo
1921 "Don Andrés Hurtado de Mendoza y la Fundación de la Villa de Cañete". *Revista Histórica*, Tomo VII, Lima.

ANNALES
1974 Economies, Societé Civilizations. No. 6 Novembre-Dicembre. Librairie Armand é Colin, París.
1974 Pour une Histoire Anthropologique: La notion de reciprocité. No. 6 Novembre-Dicembre. Librairie Armand é Colin, París.
1978 Número especial. Anthropologie Historique des Societé Andines. 33e année-No. 5-6, Librairie Armand Colin, París.

ARAUJO, Hilda
1986a "Hacia una política nacional de rehabilitación de andenes". En *Andenería, conservación de suelos y desarrollo rural en los Andes peruanos*. NCTL. Ministerio de Agricultura; Ministerio de Vivienda; Fundación Ebert. Editor: Javier Portocarrero.
1986b "Civilización andina: acondicionamiento territorial y agricultura prehispánica. Una revalorización de su tecnología". En *Andenes y camellones en el Perú andino*. Historia presente y futuro. Ministerio de la Presidencia, CONCYTEC; Ministerio de la Vivienda.

ARTEAGA LEÓN, Arcadio
1976 *Mitos y leyendas andinos*. Lima.

ARRIAGA, Fray Pablo José
1968/1621 *Extirpación de la idolatría del Perú*. Biblioteca de Autores Españoles. Ediciones Atlas. Madrid.

ÁVILA, Francisco de
1966/1598? *Dioses y hombres de Huarochirí*. Traducción de José María Arguedas. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
1980/1598? ver Taylor.

BERTONIO, Ludovico
1956 *Vocabulario de la lengua aymara*. Edición facsimilar. La Paz-Bolivia /1612/.

BETANZOS, Juan de
1968/1551 "Suma y narración de los Incas". En: Francisco Esteve Barba (ed.), *Crónicas peruanas de interés indígena*. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.
1987 *Suma y narración de los Incas*. Edición de María del Carmen Rubio. Ediciones Atlas, Madrid.

BONAVIA, Duccio
1961 "A Mochica Painting at Pañamarca, Peru". *American Antiquity*, vol. 26, no. 4, pp. 540-543.
1982 *Los Gavilanes. Mar, desierto, oasis en la historia del hombre*. Corporación Financiera de desarrollo COFIDE-Instituto Arqueológico Alemán, Lima.

BORREGAN, Alonso
1948/1562? *Crónica de la conquista del Perú*. Edición y prólogo de Rafael Loredo. Publicaciones Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla.

CABELLO DE VALBOA, Miguel
1951/1586 *Miscelánea antártica*. Instituto de Etnología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

CAILLAVET, Chantal
1982 "Ethnohistoire Equatorienne: Un testament indien inédit du XVIe s". *Caravelle*. Toulouse.

CALANCHA, Fray Antonio de la
1976/1638 *Crónica Moralizada*. Edición de Ignacio Prado Pastor. 6 tomos. Lima.

CAMINO D.C., Alejandro
1980 "Tiempo y espacio en la estrategia de subsistencia andina: un caso en las vertientes orientales sud-peruanas". En: *El hombre y su ambiente en los Andes Centrales*. No. 10. Senri Ethnological Studies. National Museum of Ethnology, Osaka.

CASAS, Fray Bartolomé de las
1939/1559 *Las antiguas gentes del Perú*. Librería e Imprenta Gil, Lima.

CASTRO, Fray Cristóbal y Diego de ORTEGA MOREJÓN
1974/1558 "Relación y declaración del modo que este valle de Chincha y sus comarcanos se gobernaron antes que hobiese ingas y después que los hobo hasta que los cristianos entraron en esta tierra". *Historia y Cultura* No. 8, pp. 91-104. Museo Nacional de Historia, Lima.

CEDULARIO DEL PERÚ
Siglos XVI, XVII y XVIII -Tomo II
1534-1538 Publicado por Raúl Porras Barrenechea. Colección de documentos inéditos para la historia del Perú. 1948.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo
1985 "Panorama de la lingüística andina". *Revista Andina*. Año 3, No. 2, diciembre. Cusco.

CIEZA DE LEÓN, Pedro
1941/1553 *La Crónica del Perú*. Espasa Calpe. Madrid.
1943/1550 *Del Señorío de los Incas*. Ediciones Argentinas Solar, Buenos Aires.

COBO, Fray Bernabé
1956/1653 *Historia del Nuevo Mundo*. En: Francisco Mateos (ed.), *Obras completas del P. Bernabé Cobo*, 2 vols. Biblioteca de Autores Españoles, Ediciones Atlas, Madrid. [Hay reediciones posteriores].

CONRAD, Geoffrey M. y Arthur DEMAREST
1984 *Religion and Empire. The Dinamic of Aztec and Inca Expantionisme*. Cambridge University Press, Cambridge.

COOK, Noble David
1975 *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Dirección Universitaria de Biblioteca y Publicaciones, Lima.

CHAPMAN, Anne
1957 "Port of Trade in Aztec and Maya Civilizations". En: Karl Polanyi y otros, *Trade and Market in the Early Empires*. The Free Press, Glencoe.

DIEZ DE SAN MIGUEL, Garci
1964/1567 *Visita hecha a la provincia de Chucuito*. Edición de Waldemar Espinoza Soriano. Casa de la Cultura del Perú, Lima.

DOLLFUS, Olivier
1981 *El reto del espacio andino*. Instituto de Estudios Peruanos-Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima.

DUVIOLS, Pierre
1967 "Un inédit de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas". *Journal de la Société des Américanistes*. Tome LVI-1. París.
1971 *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou Colonial. L'extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660*. Instituto Francés de Estudios Andinos,Lima.
1974-76 "Une petite chronique retrouvée: Errores, ritos, supersticiones y ceremonias de los yndios de la prouincia de Chinchaycocha y otras del Pirú".*Journal de la Société des Américanistes*. Tome LXIII. París.
1976 "Punchao Idolo Mayor del Coricancha. Historia y tipología". *Antropología Andina* No. 1 y 2. Centro de Estudios Andinos, Cusco.
1976 "La Capacocha". *Allpanchis* vol. IX. Cusco.
1979 "La dinastía de los Incas ¿Monarquía o Diarquía? Argumentos heurísticos a favor de una tesis estructuralista". *Journal de la Société des Américanistes*. Tome LXVI. París.
1980 "Algunas reflexiones acerca de la tesis de la estructura dual del poder incaico". *Histórica*, vol. IV, No. 2. Departamento de Humanidades, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

EDITORES S.A.
1978 "L'appropriation de la nature". *La Pensée*. Ecologie et Sciences 198. Avril.

EDWARDS, Clinton R.
1965 *Aboriginal Watercraft on the Pacific Coast of South America*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar
1963 "La Guaranga y la reducción de Huancayo". *Revista del Museo Nacional*. Tomo XXXII. Lima.
1967 "Los señoríos étnicos de Chachapoyas y la alianza hispano-chacha". *Revista Histórica*. Tomo XXX. Organo de la Academia Nacional de Historia. Lima.
1970 "Los mitmas yungas de Collique en Cajamarca". *Revista del Museo Nacional* .Tomo XXXVI. Lima.
1971 "Los huancas aliados de la conquista. Tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la conquista del Perú 1558-1560-1561". Universidad Nacional del Centro del Perú, Huancayo.
1972 "Los huancas aliados de la conquista". *Memoria* de don Jerónimo Guacrapaucar. *Revista de la Universidad Nacional del Centro del Perú*. Huancayo.
1974 "El hábitat de la etnía Pinahua. Siglos XV y XVI". *Revista del Museo Nacional* Tomo XL. Lima.
1975 "El valle de Jayanca y el reino de los Mochica. Siglos XV y XVI". *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. Tomo IV,- No. 3- 4. Lima.

ESQUIVEL Y NAVIA, Diego
1980 *Noticias cronológicas de la Gran Ciudad del Cuzco*. Biblioteca Peruana de Cultura. Fundación Augusto N. Wiese, Lima. 2 tomos /Siglo XVIII/.

ESTETE, Miguel
Ver Fernández de Oviedo Gonzalo.

ETNOHISTORIA Y ANTROPOLOGÍA ANDINA
1981 Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia. Enero de 1979. Lima.

EVOLUCIÓN Y TECNOLOGÍA DE LA AGRICULTURA ANDINA
1983 Proyecto de Investigación de los Sistemas Agrícolas Andinos. IICA/CIID. Instituto Indigenista Interamericano. Edición Ana María Fries. Cusco.

FALCÓN, Licenciado Francisco
1967 Representación de los daños que se hacen a los indios.
Ms. Biblioteca Nacional, Madrid. Manuscrito No. 3042 (antigua numeración: j.89). Ver Rostworowski 1977a.

FALK MOORE, Sally
1958 *Power and Property in Inca Peru*. Columbia University Press, Nueva York.

FARRINGTON, Ian S.
1960 "Un entendimiento de sistemas de riego preshistórico en Perú". *América Indígena*, vol. XL. No. 4, oct.-dic.
1974 "Irrigation and Settlement Pattern. Preliminary Research Results from the North Coast of Peru". En: Theodore E. Downing & McGuire Gibson (eds.), *Irrigation's Impact on Society. Anthropological Papers of the University of Arizona* No. 25. Arizona.
1978 "Irrigación prehispánica y establecimiento en la costa norte del Perú". En: R. Ravines (comp.), *Tecnología andina*. Instituto de Estudios Peruanos-ITINTEC, Lima.
1980 "Un entendimiento de sistemas de riego prehistórico". *América Indígena*, vol XL, No. 4, oct-dic.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo
1945/1549 *Historia General y Natural de las Indias*. Ed. Guaraní, Asunción.

FLORES OCHOA, Jorge
1981 "Clasificación y nominación de camélidos sudamericanos". En: *La tecnología en el mundo andino*. Selección y preparación de Heather Lechtman y Ana María Soldi. T. 1. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

FLORES OCHOA, Jorge y Percy PAZ FLORES
1983 "El cultivo en *qocha* en la puna sur-andina". En: *Evolución y tecnología de la agricultura andina*. Edición de

Ana María Fries. Proyecto de Investigaciones de Los Sistemas Agrícolas Andinos. Instituto Indigenista Interamericano, Cusco.

GADE, Daniel W.
1972 "Bridge Types in the Central Andes". *Annals of the Association of American Geographers*. Vol. 62, No. 1, March.

GALDÓS RODRÍGUEZ, Guillermo
1977 "Visita a Atico y Caravelí (1549)". *Revista del Archivo General de la Nación*, No. 4-5, Lima.

GAMA, Sebastián de la
1974/1540 Ver Visita hecha en el valle de Jayanca (Trujillo). *Historia y Cultura* No. 8.

GARANGER, José
1976 "Tradition orale et préhistoire en Océanie". Cahiers O.R.S.T.O.M. *Sciences humaines* vol. XIII, No. 2, pp. 147-161. París.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca
1943/1609 *Comentarios Reales de los Incas*. Emecé Editores, Buenos Aires.

GASPARINI, Graziano y Luisa MARGOLIES
1977 *Arquitectura Inka*. Centro de investigaciones históricas y estéticas, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

GEO-ECOLOGÍA DE LAS REGIONES MONTAÑOSAS DE LAS AMÉRICAS TROPICALES
1968 Proceedings of the UNESCO. México Symposium. August 1966. Edit. Carl Troll, Bonn.

GODELIER, Maurice
1970 *Un domaine contesté d'anthropologie économique. Sur les société precapitalistes*. Editons Sociales, Mouton.
1974 *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Siglo Veintiuno, Madrid.
1978 "L'appropiation de la nature". *La Pensée*. Ecologie et Sciences No. 198. Abril.

GOLTE, Jürgen
1972 "El trabajo y la distribución de tierras en el runa simi del siglo XVI". *Actas del XL Congreso Internacional de Americanistas*, Roma-Génova.
1980 *La racionalidad de la organización andina*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
1980 "Notas sobre la agricultura de riego en la costa peruana". *Allpanchis* 15. La agricultura andina II. Cusco.

GONZALES GARCÍA, M.
1978 "Los acueductos incaicos de Nazca". En R. Ravines (comp.), *Tecnología andina*. Instituto de Estudios Peruanos-ITINTEC, Lima.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego
1952/1608 *Vocabvlario de la lengva general de todo el Perv llamada lengua qquichua o del Inca*. Edición de Raúl Porras Barrenechea. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1936/1613 *Nueva coronica y buen gobierno*. Edición facsimilar. Institut d'Ethnologie, París.
1980 *El primer nueva corónica y buen gobierno*. 3 vols. Ed. de John Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste. Siglo XXI Editores, México.

GUILLÉN Y GUILLÉN, Edmundo
1963 "Un documento para la historia social y económica de Ica (1594)". *Revista del Archivo Nacional del Perú*. Tomo XXVII, enero-diciembre. Lima.

HARDMAN, M.J.
1966 *Jaqaru. Out line of Phonological and Morphological Structure*. Mouton & Co., The Hague, París.

HARTMANN, Roswith
1971 "Mercados y ferias prehispánicas en el área andina". *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, vol. LIV, No. 118. Quito.

1972 "Otros datos sobre las llamadas 'batallas rituales'". *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, vol. 6. Instituto de Estudios Peruanos,Lima.

HERNÁNDEZ, Max, Moisés LEMLIJ, Luis MILLONES, Alberto PÉNDOLA y María ROSTWOROWSKI

1987 *Entre el mito y la historia. Psicoanálisis y pasado andino.* Imago Editores, Lima.

HOLM, Olaf

1966-67 "Money Aces from Ecuador". *Folk*, vols 8-9, Copenhagen.

1975 *La Pieza* No. 3. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Guayas.

HYSLOP, John

1984 *The Inka Road System.* Academic Press, Orlando.

1985 *Inkawasi the New Cuzco. Cañete, Lunahuaná Perú.* Bar International Series 234.

1992 *Quapaqñan. El sistema vial inkaiko.* Instituto Andino de Estudios Arqueológicos-Petróleos del Perú, Lima.

IMBELLONI, J.

1946 *Pachakuti IX.* (El Inkario Crítico). Editorial Humanior, Buenos Aires.

INFORMACIONES DE TOLEDO

Ver Levillier Roberto. Tomo II.

JIMÉNEZ BORJA, Arturo y Alberto BUENO

1970 "Breves notas acerca de Pachacamac". *Arqueología y Sociedad.* Museo de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, Marcos

1881-97 *Relaciones geográficas de indias.* 4 tomos. Madrid.

KEATINGE, Richard W.

1975 "Urban Settlement System and Rural Sustaining Communities, and Example from Chanchan's Hinterland". *Journal of Field Archaeology*, vol. 2, No. 3. Published by Boston University.

KENDALL, Ann

1976 "Descripción e inventario de las formas arquitectónicas Inca. Patrones de distribución e influencias cronológicas". *Revista del Museo Nacional.* Tomo XLII. Lima.

1980 Informe. Expedición 1. Departamento del Cusco 1980. Proyecto Cusichaca preparado por David Drew y Ann Kendall. Ms.

KOSOK, Paul

1965 *Life, Land and Water in Ancient Peru.* Long Island University Press, Nueva York.

KUBLER, George

1948 "Towards Absolute Time: Guano Archaeology". *Memoirs of the Society for American Archaeology* No. 4. Salt Park City.

KUS, J.S.

1974 "Irrigation and Urbanization in Pre-Hispanic Peru: The Moche Valley". *Yearbooks of the Association of Pacific Coast Geographers*, vol. 36, Corvallis.

LA GASCA, Pedro de

1976/1549 "Descripción del Perú". *Revista del Archivo Histórico del Guayas.* Junio No. 9. Guayaquil.

LARRABURE Y UNANUE, C.

1941 *Manuscrito y publicaciones.* Tomo II. Valle de Cañete. Historia y Arqueología. Lima /1893/.

LAS CASAS, Bartolomé de

1939 *Las antiguas gentes del Perú.* Lib. e Imprenta Gil, Lima.

LECHTMAN, Heather

1979 "Issues in Andean Metallurgy". En: Elizabeth Benson (ed.), *Pre-Columbian Metallurgy of South America.* A Conference at Dumbarton Oaks, October 18-19, 1975. Dumbarton Oaks, Washington D.C.

1981 "Copper-Arsenic Bronzes from the North Coast of Peru". *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 376. December.

LEÓN BORJA, Dora
1977 "Los indios balseros como factor en el desarrollo del puerto de Guayaquil". En: *Estudios sobre Política Indigenista Española en América*. Tomo II. Universidad de Valladolid, Valladolid.

LEVILLIER, Roberto
1940 "Informaciones de Toledo". En: *Don Francisco de Toledo* 2do. tomo. Espasa-Calpe, Buenos Aires.

LISSÓN Y CHÁVEZ, Emilio
1943 y 1944 *La iglesia de España en el Perú*. Colección de documentos para la Historia de la Iglesia en el Perú. Sevilla. Vol. 1 - No. 2 y No. 3. Vol. II - No. 7.

LIZÁRRAGA, Fray Reginaldo de
1946 *Descripción de las Indias*. Los pequeños grandes libros de América. Ed. Loayza, Lima /1605/.
1968/1605 *Descripción breve de toda la tierra del Perú*. Biblioteca de Autores Españoles. Tomo CCXVI. Madrid.

LÓPEZ DE GOMARA, Francisco
1941/1552 *Historia general de las Indias*. Ed. Espasa-Calpe, Madrid.

LOUNSBURY, F.G.
1978 "La parenté inca". *Annales* 33e. année No. 5-6. Septembre-Décembre. Librairie Armand Colin, París.

LUMBRERAS, Luis G.
1969 *De los pueblos, las culturas y las artes del antiguo Perú*. Lima.
1972 *De los orígenes del Estado en el Perú*. Milla Batres Ed., Lima.
1980 "El Imperio Wari". Tomo II, *Perú Antiguo en Historia del Perú*. Editorial Juan Mejía Baca, Lima.

MACERA, Pablo
1979 *Pintores populares andinos*. Fondo del libro del Banco de los Andes, Lima.

MARCO DORTA, Enrique
1975 "Las pinturas que envió y trajo a España don Francisco de Toledo". *Historia y Cultura* No. 9. Lima.

MARCOS, Jorge G. y NORTON, Presley
1981 "Interpretación sobre la arqueología de la Isla de La Plata". *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*. Boletín de los Museos del Banco del Ecuador. Año 1, No. 1.

MARCUS, Joyce, Ramiro MATOS MENDIETA y María ROSTWOROWSKI
1983-85 "Arquitectura inca de Cerro Azul, valle de Cañete". *Revista del Museo Nacional*. Tomo XLVII. Lima.

MARISCOTTI DE GÖRLITZ, Ana María
1978 *Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*. Indiana-Suplemento 8. Gebr. Mann Verlag. Berlín.

MARTÍNEZ, Gabriel
1981 "Espacio Lupaqa: algunas hipótesis de trabajo". *Etnohistoria y Antropología Andina*. Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia. Enero 1979.

MARTÍNEZ CERECEDA, José Luis
1982 "Una aproximación al concepto andino de autoridad, aplicado a los dirigentes étnicos durante el siglo XVI y principios del XVII". Tesis: Magister en Antropología. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

MASUDA, Shozo
1981 "Cochayuyo, macha, camarón e higos charqueados". En: S. Masuda (ed.), *Estudios etnográficos del Perú meridional*. Universidad de Tokio, Tokio.

MASUDA, Shozo, Izumi SHIMADA y Craig MORRIS (eds.)
1985 *Andean Ecology and Civilization. An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity*. University of Tokyo Press, Tokio.

MATOS MENDIETA, Ramiro
1980 "La agricultura prehispánica en las punas de Junín". *Allpanchis* 15. La agricultura andina II. Cusco.

MAYER, Enrique y R. BOLTON (eds.)
1980 *Parentesco y matrimonio en los Andes*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

MELLAFE, Rolando
1965 "La significación histórica de los puentes en el virreinato peruano del siglo XVI". *Historia y Cultura*, vol. 1. Lima.

MILLONES, Luis
1986 *Antología general de la prosa en el Perú*. Tomo 1. Los orígenes de lo oral a lo escrito. Edic. Edubanco, Lima.

MILLONES, Luis y Hiroyasu TOMOEDA (eds.)
1980 *El hombre y su ambiente en los Andes Centrales*. Ponencias presentadas en el Cuarto Simposio Internacional. Museo Nacional de Etnología Osaka-Japón.

MITCHELL, William
1981 "La agricultura de riego en la sierra central de los Andes: implicaciones para el desarrollo del Estado". En: *La tecnología en el mundo andino*. Selección y preparación Heather Lechtman y Ana María Soldi. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

MOGROVEJO, Toribio Alonso Arzobispo
1920 "Diario de la Segunda Visita pastoral del Arzobispo de Los Reyes, Don Toribio de Mogrovejo. Publicado por Fray Domingo Angulo. Libro de visitas 1593". *Revista del Archivo Nacional del Perú*. Tomo 1. Entrega 1 y 2.

MOLINA, Cristóbal de, el chileno
1943/1574 Relación de las fábulas y ritos de los Incas". En: *Las crónicas de los Molinas*. Lib. e Imprenta D. Miranda, Lima.

MOLINA, Cristóbal de, el cusqueño
1943 "Relación". En: *Los crónicas de los Molinas*. Lib. e Imprenta D. Miranda, Lima.

MOLINA, Cristóbal de, el Almagrista
1968/1552? Ver: Relación de muchas cosas acaescidas en el Perú. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid.

MOLINIÉ-FIORAVANTI, Antoinette
1982 *La vallée Sacrée des Andes*. Travaux de l'Institut Francais d'Etudes Andines. Tome XVIII. París-Lima.
1985 "Tiempo del espacio y espacio del tiempo en los Andes". *Journal de la Sociéte des Américanistes*. Tomo LXXI. París.

MORLON, Pierre, Benjamin ORLOVE y Alberic HIBON
1982 *Tecnologías agrícolas tradicionales en los Andes centrales*. Perspectivas para el desarrollo. Corporación Financiera de Desarrollo S.A. COFIDE. Proyecto Regional del Patrimonio Cultural. PNUD/UNESCO. Lima.

MORRIS, Craig
1981 "Tecnología y organización Inca del almacenamiento de víveres en la sierra". En: *La tecnología en el mundo andino*. Selección y preparación: Heather Lechtman y Ana María Soldi. Universidad Nacional Autónoma. México.

MORRIS, Craig y Donald E. THOMPSON
1985 *Huanuco Pampa. An Andean City and its Hinterland*. Thames and Hudson Inc., Londres.

MOSELEY, Michael Edward
1974 "Organization Preadaptation to Irrigation: The Evolution of Early Water-manegement System in Coast Perú". En: Theodore E. Downing y McGiure Gibson (eds.), *Irrigation's Impact on Society*. The University of Arizona, Arizona.
1975 *The Maritime Foundation of Andean Civilization*. Cummings Publishing Company, Menlo Park, California.

MUELLE, Jorge y Robert WELLS
1939 "Las pinturas del Templo de Pachacamac". *Revista del Museo Nacional*. Tomo VIII, No.3. Lima.

MURRA, John V.
1964 "Una apreciación etnológica de la Visita". En: *Visita hecha a la Provincia de Chucuito por Garci Diez de San Miguel*. Casa de la Cultura. Lima.
1966 "New Data on Retainer and Servile Populations in Tawantinsuyu". *Actas y Memorias*. XXXVI Congreso Internacional de Americanistas. España 1964. Vol 2. Sevilla.
1967 "La Visita de los Chupachos como fuente etnológica". *Visita de la Provincia de León de Huánuco* en 1562. Iñigo Ortiz. Huánuco.
1970 "La función del tejido en varios contextos sociales en el Estado inca" /1960/. En: *100 años de arqueología en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
1972 "El "control vertical" de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas". Tomo II. *Visita de la Provincia de León de Huánuco*, hecha por Iñigo Ortíz de Zúñiga. Huánuco.
1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
1978 *La organización económica del Estado Inca*. Siglo XXI, México.

MURÚA, Fray Martín de
1946 *Los orígenes de los inkas: crónica sobre el antiguo Perú escrita en el siglo XVI por el padre mercedario fray Martín de Murúa*. Edición de F. Loayza, estudio biobibliográfico de Raúl Porras Barrenechea. Ediciones Miranda, Lima. Serie 1, tomo XI.
1962-64 *Historia general del Perú, origen y descendencia de los Incas*. Manuscrito del Duque de Wellington. Introducción y notas de Manuel Ballesteros Gaibrois. 2 tomos. Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Madrid.

NAVARRO DEL ÁGUILA, Víctor
1930 *Las tribus de Ankcu Wallokc*. Kosko-Perú.

NÚÑEZ, Lautaro
1970 *La agricultura prehispánica en los Andes Meridionales*. Universidad del Norte, Antofagasta.

OLIVA, Padre Anello
1895/1631 *Historia del Perú y varones insignes en Santidad de la Compañía de Jesús* por el padre ... de la misma Compañía. Ed. J.F. Pazos Varela y Luis Varela Orbegoso. Lima.

ONERN
1974 *Lineamiento de Política de Conservación de los recursos naturales renovables del Perú*. Oficina Nacional de Evaluación de Recursos Naturales, Lima.

ORDENANZAS DE LOS TAMBOS DE VACA DE CASTRO
1908 dictadas en el Cuzco el 31 de mayo 1543. *Revista Histórica*. Tomo III. Lima.

ORTIZ DE ZÚÑIGA, Iñigo
1967 *Visita de la Provincia de León de Huánuco en 1562*. Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Huánuco, tomo 1.
1972 Tomo II.

ORTLOFF, C.R.
1981 "La ingeniería hidráulica Chimú". En: *La tecnología en el mundo andino*. Selección y preparación por Heather Lechtman y Ana Maria Soldi. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

PALACIOS RÍOS, Félix
1981 "Tecnología del pastoreo". En: *La tecnología en el mundo andino*. Selección y preparación. Heather Lechtman y Ana María Soldi. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

PAULSEN, Allison C.
1974 "The Thorny Oyster and the Voice of God. Spondylus and Strombus in Andean Pre-History". *American Antiquity*, vol. 39, No. 4. Society for American Archaelogy, Washington.

PEASE, Franklin
1978 *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

1980 "Los Incas" en Tomo II, *Perú Antiguo. Historia del Perú*. Editorial Mejía Baca, Lima.

1981 *Los últimos Incas del Cuzco*. Ediciones PLV. Lima.

1981 "Continuidad y resistencia de lo andino". *Allpanchis* 17/18. Cultura andina: conflictos y permanencias.

PÉREZ PALMA, Recaredo

1938 *Evolución mítica en el Imperio Incaico del Tahuantinsuyu*. Lima.

PIZARRO, Pedro

1944/1571 *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Buenos Aires

1978/1571 *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*. Edición de Guillermo Lohmann Villena. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

PLATT, Tristan

1978 "Symétries en miroir. Le concept de *yanantin* chez les Macha de Bolivie". *Annales* 33e. année No. 5-6 Septembre-Decembre. Librairie Armand Colin, Paris.

POLANYI, Karl, C.A. ARENBERG y H. PEARSON

1957 *Trade and Market in the Early Empires*. The Free Press, Glencos.

POLO DE ONDEGARDO, Juan

1916a/1571 "Informaciones acerca de la religión de los Incas". Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú. Primera serie, t. III. Imprenta y Lib. Sanmartí y Cía., Lima.

1916b/1571 *Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios en sus fueros*. En Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero (eds.), Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. Primera serie, t. III. Imprenta y Lib. Sanmartí y Cía., Lima.

POOLE, Deborah

1982 "Los santuarios religiosos en la economía regional andina (Cusco)". *Allpanchis* 19. El cristianismo colonial. Cusco.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

1937 *Las relaciones primitivas de la conquista del Perú*. Cuadernos de Historia del Perú No. 2. Serie: Los cronistas de la conquista. Imprimeries Les Presses Modernes, París.

1948 Ver Cedulario del Perú.

1949-50 "Crónicas perdidas, presuntas y olvidadas sobre la conquista del Perú". *Documenta II*: I Revista de la Sociedad Peruana de Historia. Lima.

1986 *Los cronistas del Perú (1528-1650)*. Clásicos Peruanos, vol 2. Banco de Crédito del Perú, Lima.

RAMÍREZ-HORTON, Susan E.

1978 "Chérrepe en 1572: Un análisis de la Visita General del Virrey Francisco de Toledo". *Historia y Cultura* 11, Lima.

RAMOS GAVILÁN, Fray Alonso

1976/1621 *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*. Publicaciones Culturales. La Paz, Bolivia.

RAVINES, Rogger

1970 100 años de arqueología en el Perú. Instituto de Estudios Peruanos-Petróleos del Perú, Lima.

1975 "Garagay: sitio temprano en el valle de Lima". *Revista del Museo Nacional*, Tomo XLI, Lima.

1978 (compilador) *Tecnología andina*. Instituto de Estudios Peruanos-ITINTEC, Lima.

RAVINES, Rogger y Félix SOLAR LA CRUZ

1980 "Hidráulica agrícola prehispánica". *Allpanchis* 15. La agricultura andina II. Cusco.

REGAL, Alberto

1970 *Los trabajos hidráulicos del Inca en el antiguo Perú*. Lima.

RELACIÓN

1920 "Relación del origen e gouierno que los Ingas tuvieron, y del que había antes que lellos señoreasen a los indios deste Reyno, y de qué tiempo, y de otras cosas que el gouierno conuenia declaradas por Señores que sirvieron

al Inga Yupanqui, y a Topa Inga Yupanqui y a Guaina Capac y a Guascar Inga". Colección de libros referentes a la Historia del Perú. 2a. Serie. Lima (fines del siglo XVI).

RELACIONES GEOGRÁFICAS DE INDIAS

1881-1897 Ver Jiménez de la Espada. 4 tomos. Madrid.

RELACIÓN DE MUCHAS COSAS ACAESCIDAS EN EL PERU

1968/1552? Atribuida a Cristóbal de Molina, el Almagrista. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.

RELACIÓN DEL SITIO DEL CUSCO

1934 Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú. Tomo X, 2a. serie. Lima. 1535-1539.

ROSTWOROWSKI, María

1953 *Pachacutec Ynca Yupanqui*. Editorial Torres Aguirre, Lima.

1960 *Pesos y medidas en el Perú prehispánico*. Editorial Mariátegui, Lima.

1960b "Succession, Cooption to Kingship, and Royal Incest among the Inca". *Southwestern Journal of Anthropology*. Vol. 16, No. 4, Winter. University of New México, Albuquerque.

1961 *Curacas y sucesiones. Costa norte*. Lima.

1962 "Nuevos datos sobre tenencia de tierras reales en el Incario". *Revista del Museo Nacional*. Tomo XXXI. Lima (reed. en Rostworowski 1993: 105-146).

1963b "Dos manuscritos inéditos con datos sobre Manco II, tierras personales de los Incas y mitimaes". *Nueva coronica* No. 1. Organo del Departamento de Historia de San Marcos. Lima (reed. en Rostworowski 1993: 147-170).

1964 "Nuevos aportes para el estudio de la medición de tierras en el Virreinato e Incario". *Revista del Archivo Nacional*. Tomo XXVIII. Entrega I y II.

1969-70 "Los Ayarmaca". *Revista del Museo Nacional*. Tomo XXXVI. Lima (reed. en Rostworowski 1993: 241-290).

1970a "El repartimiento de doña Beatriz Coya, en el valle de Yucay". *Historia y Cultura*. No. 4. Lima.

1970b "Mercaderes del valle de Chincha en la época prehispánica: Un documento y unos comentarios". *Revista Española de Antropología Americana*. Vol. 5, pp. 135-178. Madrid.

1976 "El señorío de Changuco-Costa Norte". *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. Lima, vol. V, No. 1-2.

1977 "Algunos comentarios hechos a las Ordenanzas del Doctor Cuenca". *Historia y Cultura* No. 9. Lima.

1977a *Etnía y sociedad. Costa peruana prehispánica*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

1977b "La estratificación social y el Hatun Curaca en el mundo andino. *Histórica*. Vol. 1, No. 2. Departamento de Humanidades. Universidad Católica del Perú. Lima (reed. en Rostworowski 1993: 41-88).

1978a *Señoríos indígenas de Lima y Canta*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

1978b "Mediciones y cómputos en el Antiguo Perú. *Cuadernos Prehispánicos* No. 6. Seminario Americanista. Universidad de Valladolid, Valladolid (reed. en Rostworowski 1993: 171-197).

1978c "Reflexiones sobre la reciprocidad andina. *Revista del Museo Nacional*. Tomo XLII. Lima.

1978-80 "Guarco y Lunahuaná dos señoríos prehispánicos, costa sur-central del Perú. *Revista del Museo Nacional*. Tomo XLIV. Lima.

1981a "La voz parcialidad en su contexto de los siglos XVI y XVII". *Etnohistoria y Antropología Andina*. Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia. 9-12 enero 1979 (reed. en Rostworowski 1993: 213-240).

1981b *Recursos naturales renovables y pesca. Siglos XVI Y XVII*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

1981d "Mediciones y cómputos en el antiguo Perú". En: Heather Lechtman y Ana María Soldi (comps.), *La tecnología en el mundo andino*. Tomo 1. Universidad Nacional Autónoma de México, México.

1981-82 "Dos probanzas de don Gonzalo, Curaca de Lima. (1555-1559)". *Revista Histórica*. Organo de la Academica Nacional de la Historia. Tomo XXXIII. Lima.

1982 "Comentarios a la Visita de Acarí de 1593". *Histórica*, vol. VI, No.2 Pontificia Universidad Católica del Perú (reeditado en Rostworowski 1993: 419-443).

1982b "Testamento de don Luis de Colan, curaca en 1622". *Revista del Museo Nacional*, t. XLVI, Lima.

1983 *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

1985 "Patronyms with the Consonant F in the Guarangas of Cajamarca". En: *Andean Ecology and Civilization*. An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity. Edit. by Shozo Masuda, Izumi Shimada and Craig Morris. University of Tokyo, Japón.

1983-84 La Tasa ordenada por el Licenciado Pedro de La Gasca (1549). *Revista Histórica*. Organo de la Academia Nacional de la Historia. Tomo XXXIV. Lima (reed. en Rostworowski 1993: 293-348).

1985-86 La tasa toledana de Capachica de 1575. *Revista Histórica* de la Academia Nacional de la Historia. Tomo XXXV. Lima (reed. en Rostworowski 1993: 385-418).

1987-89 "Ordenanzas para el servicio de los tambos del Repartimiento de Huamachuco hecho por el licenciado González de Cuenca en 1567", *Revista Histórica* de la Academia Nacional de la Historia. Tomo XXXVI, pp. 15.31.

1988b *Conflicts over Coca Fields in 16th Century Perú*. Joyce Marcus-General Editor. Vol. 4. Memoirs of the Museum of Anthropology. University of Michigan. Studies in Latin American Ethnohistory and Archaeology. Ann Arbor, Michigan.

1988c "La antigua región del Colesuyu". En: Ramiro Matos (comp.), *Sociedad andina, pasado y presente. Contribuciones en homenaje a la memoria de César Fonseca Martel*. FOMCIENCIAS, Lima (reed. en Rostworowski 1993: 293-348).

1989 *Costa peruana prehispánica*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

1990 "Las macroetnías en el ámbito andino". *Allpanchis* 35-36, vol. 1, pp. 3-28 (reed. en Rostworowski 1993: 201-218).

1993 *Ensayos de historia andina: élites, etnías, recursos*. Instituto de Estudios Peruanos y Banco Central de Reserva del Perú, Lima.

1998 *The Inca Realm*. Cambridge University Press, United Kingdom.

ROSTWOROWSKI, María y Pilar REMY

1992 *Las Visitas a Cajamarca 1571-72/1578*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

ROWE, John H.

1945 "Absolute Cronology in the Andean Area". *American Antiquity*. Vol. 10. January.

1946 "Inca Culture at the TIme of the Spanish Conquest". *Handbook of South American Indians*. Bureau of South American Ethnology. Bulletin 143, vol. 2. Washington.

1948 "The Kingdom of Chimor". *Acta America*. Vol. VI. No. 1-2.

1958 "The Age-Grades of the Inca Census". *Miscellanea Paul Rivet*. México.

1963 "Urban Settlement in Ancient Peru". *Ñawpa Pacha* No. 1. Institute of Andean Studies, Berkeley, California.

1967 "What Kind of a Settlement was Inca Cuzco?" *Ñawpa Pacha* No. 5. Institute of Andean Studies, Berkeley, California.

1978 "La fecha de la muerte de Wayna Qhapaq". *Histórica*. Vol. II, No. 1 Julio. Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

1979 "An Account of the Shrines of the Ancient Cuzco". *Ñawpa Pacha* 17. Institute of Andean Studies, Berkeley. California.

ROZAS A., Jesús Washington
1986 "El sistema de cultivo en Qocha". En: *Andenes y camellones en el Perú Andino.* historia presente y futuro. Ministerio de la Presidencia. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología CONCYTEC. Compilación y edición: Carlos de la Torre y Manuel Burga.

SABLOFF, Jeremy y C.C. LAMBERG-KARLOVSKY (eds.)
1975 *Ancient Civilization and Trade.* School of American Research Book. University of New Mexico Press, Albuquerque.

SAHLINS, Marshall
1972 *Stone Age Economics.* Aldine Publishing Company, Chicago.

SAIGNES, Thierry
1986 "En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos (siglos XV y XVI)". *Avances de Investigación* No. 3 Museo Nacional de Etnografía y Folklore, La Paz.

SALAS, Alberto Mario
1950 *Las armas de la Conquista.* Emecé-Buenos Aires.

SALINAS Y CORDOBA, Fray Buenaventura
1957/1631 *Memorial de las Historias del Nuevo Mundo-Pirú.* Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima .

SALLNOW, Mitchael J.
1974 "La peregrinación andina". *Allpanchis* 7. La fiesta en los Andes. Cusco.

SALOMON, Frank
1980 *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas.* Colección pendones. Instituto Otavaleño de Antropología, Ecuador.
1985 "Frontera aborigen y dualismo Inca en el Ecuador prehispánico: pistas onomásticas". Ponencia presentada en el Simposio "Fronteras del Estado Inca", 45o. Congreso Internacional de Americanistas, Bogotá, Colombia. Julio. Ms.

SAMANO-XEREX
1937/1528 "Relación". En: Raúl Porras Barrenechea, *Relaciones primitivas de la conquista del Perú*, pp. 63-68. Cuadernos de Historia del Perú, 2. Les Presses Modernes, París.

SANTA CRUZ PACHACUTI YAMQUI, Joan
1928/1613 "Relación de antigüedades deste reyno del Pirú". En: Historia de los Incas y relación de su gobierno. Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú. Tomo IX. 2a. Serie. Lima.
1968 "Relación de antgiüedades deste reyno del Perú". En: Francisco Esteve Barba (ed.), *Crónicas peruanas de interés indígena.* Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, pp. 191-277.

SANTILLÁN, Hernando de
1927/1563 *Relación del origen, descendencia, política de los Incas.* Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú. Tomo IX, 2a. serie. Lima.
1968/1563 "Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas". En: F. Esteve Barba, *Crónicas peruanas de interés indígena*, pp. 97-149. Biblioteca de Autores Españoles, T. CCIX. Atlas, Madrid.

SANTO TOMÁS, Fray Domingo
1951/1563 *Lexicón.* Edición facsimilar Instituto de Historia. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
1951 *Gramática o Arte de la Lengua General de los Indios de los Reynos del Perú.* Edición facsimilar. Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
1943/1572 *Historia de los Incas.* Emecé Editores, Buenos Aires.

SAUER, Carl
1950 "Cultivated Plants". *Handbook of South American Indians.* Vol. 6, pp. 487-543. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology Bulletin 143. Washington.

SCHAEDEL, Richard

1951 "Mochica murals at Pañamarca". *Archaeology*, vol. 4, no. 3, pp. 145-154.

1966 "Urban Growth and Ekistics on the Peruvian Coast". *Actas y Memorias del. XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. 1. Sevilla, España. 1964.

1972 "The City and the Origin of the State in America". *Actas y Memorias* del *XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, Vol. 2. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

1985 "Discussion: An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity". En: Shozo Mazuda, Izumi Shimada y Craig Morris (eds.), *Andean Ecology and Civilization*. University of Tokyo Press, Tokio.

1985 "Coast-Highland Interrelationships and Ethnic Group". En: Shozo Mazuda, Izumi Shimada y Craig Morris (eds.), *Andean Ecology and Civilization*. University of Tokyo Press, Tokio.

SHERBONDY, Jeanette E.

1982 "The Canal Systems of Hanan Cuzco". Tesis. University Microfilms International of Illinois, Ann Arbor-Michigan.

1982 "El regadío, los lagos, los mitos de origen". *Allpanchis* vol. XVII, No. 20. Cusco.

SHIMADA, Izumi

1985 "Perception, Procurement, and Management of Resources: Archaelogical Perspective". En: Shozo Masuda, Izumi Shimada y Craig Morris (eds.), *Andean Ecology and Civilization*. University of Tokyo Press. Japón.

SHIMADA, Melody e Izumi SHIMADA

1981 "Explotación y manejo de los recursos naturales en Pampa Grande, sitio Moche V. significado del análisis orgánico". *Revista del Museo Nacional*. Tomo XLV. Lima.

1985 "Prehistoric Llama Breeding and Herding on the North Coast of Peru". *American Antiquity*, vol. 50, No. 1, pp. 3-26.

SILVERMAN, Helaine

1988 "Cahuachi: Non-Urban Cultural Complexity on the South Coast of Peru". *Journal of Field Archaeology*, vol. 15, No. 4, pp. 403-430.

SOLDI, Ana María

1982 *La agricultura tradicional en Hoyas*. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial.

SQUIER, George E.

1974/1877 *Un viaje por tierras incaicas*. Prólogo de Raúl Porras B. Edición auspiciada por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y de la Embajada de los Estados Unidos de América, Lima.

STIGLICH, Germán

1922 *Diccionario Geográfico del Perú*. Imprenta Torres Aguirre, Lima.

TAYLOR, Gerald

1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVIII*. Estudios biográficos sobre Francisco de Avila de Antonio Acosta. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

THOMPSON, Donald E. y John V. MURRA

1966 "Puentes incaicos en la región de Huánuco Pampa". *Cuadernos de Investigación*. Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Huánuco.

TOPIC John y Theresa LANGE TOPIC

1978 "Prehistoric Fortification Systems of Northern Peru". *Current Anthropology*, vol. 19, No. 3, September.

TORERO, Alfredo

1970 "Lingüística e historia de la sociedad andina". *Anales Científicos*, vol. VIII, No. 3-4. Universidad Nacional Agraria, Lima.

1974 *El quechua y la historia social andina*. Dirección Universitaria de Investigación, Universidad Ricardo Palma, Lima.

1984 "El comercio lejano y la difusión del quechua. El caso de Ecuador". Revista *Andina* Año 2. No. 2. Cusco.

TRUJILLO, Diego de
1940 *Relación del descubrimiento y conquista del Perú.* Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla.

VACA DE CASTRO, Cristóbal
1908 "Ordenanzas de los Tambos dictadas en el Cuzco el 31 de mayo de 1543". *Revista Histórica*, tomo III. Lima.
1920 "Declaración de los quipucamayocs a Vaca de Castro". En: *Informaciones sobre el antiguo Perú. Crónica de 1533 a 1575*, pp. 3-53. Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú, 2da. serie, t. III).

VALENSI, Lucette
1974 "Anthropologie économique et Histoire de Karl Polanyi". *Annales* Economies, Sociétes, Civilizations. No. 6 Novembre-Décembre. Librairie Armand Colin. París.

VARGAS UGARTE, Rubén
1942 "Los mochicas y el cacicazgo de Lambayeque". *Actas y Trabajos Científicos del XXVII.* Congreso Internacional de Americanistas, Vol. 2, pp. 475-482, Lima.

VÁSQUEZ DE ESPINOZA, Antonio
1942/1629 *Compendium and Description of the West Indies.* Smith-sonian Miscellaneous Collection, Washington.

VISITA A ATICO Y CARAVELI (1549)
Ver Galdós Rodríguez.

VISITA A LA PROVINCIA DE CHUCUITO
Ver Diez de San Miguel.

VISITA DE ACARI
1973/1593 *Historia y Cultura* No. 7. Museo Nacional de Historia. Lima.

WACHTEL, Nathan
1966 "Structuralisme et Histoire: A propos de l'organisation sociale du Cuzco". *Annales* No. 1. Janvier-Février. París.

1971 *La visión des vaincus.* Editions Gallimard. París.
1971 "Pensée sauvage et acculturation: l'espace et le temps chez Felipe Guaman Poma de Ayala et l'Inca Garcilaso de la Vega". *Annales* No. 3 et 4 mai-aout. Armand Colin. París.
1973 *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andina.* Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
1974 "La réciprocité et l'Etat Inca: de Karl Polanyi á John V. Murra". *Annales.* Economies Société Civilizations. No. 6, Nov.-Dec. 1974. Librairie Armand Colin. París.
1980-1981 "Les Mitmas de la Vallée de Cochabamba. La politique de colonisation de Huayna Capac". *Journal de la Sociéte des Américanistes.* Tome LXVII. París.

WILLEY, Gordon R.
1953 *Prehistoric settlement in the Virú Valley, Perú.* Bureau of American Ethnology, Bulletin 155. Washington.

ZÁRATE, Agustín
1944/1555 *Historia del descubrimiento y conquista del Perú.* Lima.

ZIOLKOWSKI, Mariusz
1984 "La piedra del cielo: algunos aspectos de la educación e iniciación religiosa de los príncipes Incas". *Anthropologica.* No. 2, año II. Departamento de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

ZUIDEMA, R.T.
1964 *The Ceque System of Cuzco. The Social Organization of the Capital of the Inca.* E.J. Brill, Leiden.
1972 "The Inca Kinship System - A New Theoretical View". Ponencia presentada en el Symposium on Andean Kinsip and Marriage. 71o. Annual Meeting of the American Anthropological Association. Toronto.
1980 "El sistema de parentesco incaico: una nueva visión teórica". En: E. Mayer y R. Bolton (eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes.* Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

La composición de *Historia del Tahuantinsuyu* fue realizada en el Instituto de Estudios Peruanos y estuvo a cargo de Aída Nagata. El texto se presenta en caracteres Zapf Elliptical de 10.5 p. con 3 p. de interlínea, las notas de pie de página en 9 p., el glosario y la bibliografía en 0.5 p., los títulos de capítulo en 15 p. La caja mide 25 x 39 picas. El papel empleado es Bond de 75 g. y Couche brillante de 90 g. La cartulina de la carátula es Foldcote calibre 12. Se terminó de reimprimir en febrero de 2013 en los talleres de Tarea Asociación Gráfica Educativa, Psje. María Auxiliadora 156 - 164 Breña. Teléf. 332-3229. Correo e.: tareagrafica@tareagrafica.com

Lima - Perú